RAYMOND TROUSSON

HISTORIA DE LA LITERATURA UTÓPICA

VIAJES A PAÍSES INEXISTENTES

PENÍNSULA

El libro que el lector tiene en sus manos le brinda una magnífica historia de la literatura utópica, desde la Antigüedad hasta nuestros días. Y siendo tan extensa la cronología, no tiene nada de sorprendente que al lado de los autores más conocidos aparezcan otros muchos de menor relieve. A través de todos ellos la utopía encuentra su significado y su espacio en la vasta visión de quienes proyectaron su imaginación en estos viajes a países inexistentes.

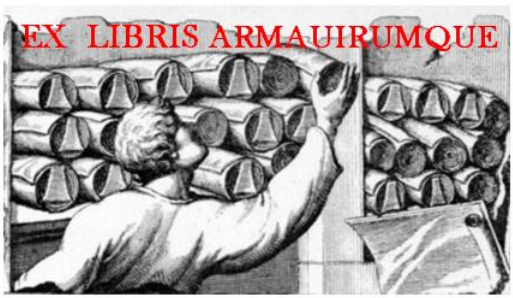
Raymond Trousson, doctor en Filosofía y Letras y profesor en la Universidad Libre de Bruselas. Son muy notables sus trabajos en literatura comparada e historia literaria *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne* (1964), *Un problème de littérature comparée: les études de thèmes* (1965). Ha estudiado la supervivencia de la cultura antigua en las letras modernas (Diderot, Rousseau, Montesquieu, Claudel, etc.). Orientándose más particularmente hacia el siglo XVII el autor ha seguido el mito de Sócrates en la época de las luces: *Socrates devant Voltaire, Diderot et Rousseau* (1967). Ha desenterrado y publicado textos de autores mal conocidos. También es autor de *Rousseau et sa fortune littéraire* (1971).

RAYMOND TROUSSON

Historia de la literatura utópica

Viajes a países inexistentes

Traducción de Carlos Manzano



Ediciones Península

Barcelona

Título original en francés: *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de le pensée utopique.*
© Éditions de l'Université de Bruxelles, 1979.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos, así como la exportación e importación de esos ejemplares para su distribución en venta fuera del ámbito de la Unión Europea.

Diseño de la cubierta: Llorenç Marquès.

Primera edición: junio de 1995.
© por la traducción: Carlos Manzano de Frutos, 1995.
© de esta edición: Edicions 62 sa., Provença 278, 08008-Barcelona.

Impreso en Limpergraf sl., Carrer del Riu 17, Nave 3, Ripollet.
Depósito legal: B. 28.899-1995.
ISBN: 84-297-3940-8.

«Las utopías no son en muchos casos sino verdades prematuras.»

LAMARTINE

«Esas intensas y largas disputas sobre la mejor forma de sociedad y sobre las normas más cómodas para vincularnos sólo sirven para el ejercicio de nuestro entendimiento (...) y carecen de vida fuera de él. (...) Pero tomamos a los hombres ya sometidos a obligaciones y formados con ciertas costumbres.(...) Sea cual fuere el medio por el que pretendamos enderezarlos y orientarlos, apenas podemos apartarlos de su senda habitual sin desbaratarlo todo.»

MONTAIGNE

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN FRANCESA

Una característica inherente a los estudios temáticos o de historia de un género literario es la de no estar nunca acabados: por esmerada que haya sido la recolección, siempre quedará algo que espigar y en esas materias la exhaustividad tal vez sólo sea concebible en el reino de Utopía. Por esa razón, no abrigábamos esa ambición irrealizable. No obstante, apenas tres años después de la publicación de esta obra, desearíamos completar, aunque sólo fuera en medida modesta, el *corpus* de los textos analizados.

Evidentemente, el ideal habría sido incluir esas obras en el lugar que les corresponde dentro de la evolución del género, solución que entrañaba no ya la simple reproducción anastática, sino una refundición del conjunto, una redistribución de las materias, que las condiciones actuales de la edición no permiten. Así, pues, nos hemos resignado a tratar brevemente en este prefacio obras que antes habíamos omitido o postergado. En las recensiones que han dedicado a este libro, varios especialistas se han tomado la molestia de señalarnos aquellas utopías cuya omisión consideraban lamentable. Hemos considerado que debíamos tener en cuenta sus sugerencias sólo en la medida en que concordaran con la definición que hemos intentado dar del tipo de escritos examinados en este trabajo.

Con la esperanza de infundir alguna utilidad a estas páginas, nos ha parecido conveniente también hacer un balance, aun esquemático, del estado de las investigaciones y señalar diversos trabajos recientes o que no habíamos podido consultar. Tampoco en esa esfera aspiramos a la exhaustividad, convencidos como estamos, por lo demás, de que los especialistas en Moro, Campanella, Morris, Orwell, Huxley y otros príncipes de la

utopía europea paliarán fácilmente nuestras insuficiencias. Perdónesenos que aquí nos limitemos a tratar algunas cuestiones generales y a recordar trabajos fundamentales.

LAS OBRAS

Pese a lo afirmado por algunos comentadores, seguimos pensando que la utopía no ocupa lugar alguno en la tradición medieval: en esa época a lo que se aspira es a la instauración de un reino divino en la Tierra o a un paraíso celestial más allá de la muerte, no a una sociedad ideal situada en un futuro histórico. La voluntad de construcción humana queda substituida por una esperanza de redención que el hombre contribuye a realizar mediante su fe más que mediante sus actos terrenales.[1] Así, pues, nos parecería poco acorde a nuestra definición de la utopía literaria mencionar, por ejemplo, como desea R. Falke, el *Llibre de Blanquerna* del catalán Ramon Llull (1285),[2] que propone la creción de un reino cristiano bajo la autoridad del Papa, o el *De recuperatione Terrae Sanctae* («Sobre la recuperación de Tierra Santa») (1307) de Pierre du Bois.[3] En esos casos no nos encontramos ante la utopía, sino ante la escatología milenarista, por lo que, a nuestro juicio, semejantes obras quedan excluidas de nuestro propósito por razones no menos válidas que la *Monarchia* de Dante o las profecías de Joachim de Fiore.

Tampoco hablaremos, en relación con el siglo XVI, de los cantos XIX y XX del *Orlando furioso*, en los que Ariosto describe una ciudad de mujeres guerreras, ginocracia brutal basada en el odio al varón. Si bien hay una antigua reminiscencia del mito de las Amazonas, la ausencia de comentario alguno sobre

1. *Cfr.* F. GRAUS, «Social utopias in the Middle Ages». *Past and Present*, 38, 1967, págs. 3-19.

2. R. FALKE, *Persönliche Freiheit und die Utopien*. Hamburgo, 1954. Sobre la cuestión de la utopía en la Edad Media, véase también H. J. AUGSPURGER, *Die Anfänge der Utopie in Frankreich und ihre Grundigen in der Antike*. Bamberg, 1975, págs. 116-157.

3. W. BIESTERFELD, *Die literarische Utopie*. Stuttgart, 1974, pág. 19.

la organización social y política aleja esa obra de la utopía propiamente dicha.[4]

En cambio, conviene reservar un lugar, dos siglos más tarde, para una obra anónima, única utopía sistemática nacida en España: la *Descripción de la Sinapia, península en la Tierra Austral.*[5] Como la obra de Moro, la *Sinapia* está íntimamente vinculada con la actualidad (Sinapia es el anagrama de Ispania y Bireia, antiguo nombre de la península, es el de Iberia). El anónimo autor describe una sociedad igualitaria y comunista de la que están excluidos «la propiedad, la dominación, el dinero, el respeto de las riquezas y la ociosidad». Los 49 distritos que la componen son rigurosamente idénticos: «Quien ha visto una ciudad las ha visto todas, pues todas son iguales y semejantes». La célula social básica es la familia y diez familias forman un barrio, rural o urbano; la jerarquía social está coronada por un senado y un príncipe. El trabajo, agrícola sobre todo, ocupa a todos seis horas al día, incluidos los esclavos, que son criminales o prisioneros de guerra. Los sinapianos, pacificistas, cristianos tolerantes que limitan el número de sacerdotes (voluntarios, por lo demás, para las tareas más pesadas), desdeñosos para con el comercio y las materias preciosas, veneran las ciencias y las artes y se preocupan ante todo por el bien público. La *Sinapia,* influida por Moro y Campanella y tal vez por Bacon, es una expresión de la España de la Ilustración que aspira a las

4. Véase el completísimo estudio de M. BASTIAENSEN, «La Cité des femmes». *La Pensée et les Hommes*, XX, 1976, págs. 133-142.

5. Descubrieron simultáneamente la obra dos eruditos: *Sinapia. A classical utopia of Spain.* Editada por S. Cro. Hamilton, Universidad Mc Master, 1975; *Sinapia. Una utopía española del Siglo de las Luces.* Publicada por M. Avilés Fernández. Madrid, Editora Nacional, 1976. Se descubrió el manuscrito en los archivos del conde de Campomanes (1723-1802), abogado, jurisconsulto, economista e historiador. Los editores discrepan claramente sobre la fecha de la obra. Para S. Cro, podría datar de finales del siglo XVII o de comienzos del XVIII; según M. Avilés Fernández, su composición data del último tercio del Siglo de las Luces y tal vez se debiera a la pluma del propio Campomanes. La hipótesis de S. Cro nos parece la mejor fundamentada tanto por argumentos de crítica interna como por la comparación que establece con otro manuscrito de los mismos archivos; el *Discurso de la educación.* Véase S. Cro, *A forerunner of the Enlightenment in Spain.* Hamilton, Universidad Mc Master, 1976.

reformas y su autor se anticipa en muchos casos a las ideas de Feijoo.

También en relación con el siglo XVIII, hemos de alegrarnos de contar con una buena edición de la primera utopía en lengua neerlandesa, debida a Hendrik Smeeks (1638-1721), la *Reschrijvinge van het magtig Koningrijk Krinke Kesmes* (1708) («Descripción del poderoso reino de Krinke Kesmes»).[6] Esta obra, construida, igual que la *Sinapia*, a partir del antiguo mito de la Tierra Austral, se sitúa en la línea de Foigny y Veiras y describe una legislación basada en los principios del despotismo ilustrado y, en el plano religioso, en un «sincretismo universalista», un deísmo tolerante característico de las utopías de la época de transición.

Por lo que se refiere al siglo XIX, sin duda podemos hacer un sitio a *La Ville nouvelle, ou le Paris des saints-simoniens* («La ciudad nueva o el París de los sansimonianos») (1832) de Charles Duveyrier (1803-1866), si bien no se trata tanto de una utopía *stricto sensu* cuanto de un proyecto entusiasta de urbanismo y modernización de París, sueño de progreso y adelanto bastante próximo al *L'Avenir* («El porvenir») de V. Hugo.[7] En cuanto a la extraordinaria novela de Charles Defontenay (1819-1856), titulada *Star ou Psi de Cassiopée* («Star o Psi de Casiopea») (1854), si bien no aporta gran cosa en el plano de la invención sociopolítica, constituye al menos una asombrosa anticipación, que anuncia a Stapledon, de la literatura de ciencia-ficción.[8]

A la utopía corresponde sin lugar a dudas el *Humanisphère*[9] («Humanisferio») de Joseph Dejacque (1822-1867), presenta-

6. H. SMEEKS, *Beschrijvinge van het magtig Koningrijk Krinke Kesmes*. Na de eerste druk van 1708. Uitgegeven met inleiding en anntekeningen door P. J. Buynsters. Zutphen, B. V. W. Thieme en Cie s.f. (1975).

7. Ch. DUVEYRIER, *La Ville nouvelle, ou le Paris des saint-simoniens*, en: *Paris, ou le Livre des Cent-et-un*. Bruselas, J. P. Meline, 1832, t. VIII, págs. 285-302.

8. Ch. DEFONTENAY, *Star ou Psi de Cassiopée. Histoire merveilleuse de l'un des mondes de l'espace*. París, Denoël, 1972.

9. Esta obra se publicó en 1858-1859 en el *Le Libertaire*, periódico del Movimiento Social, que aparecía en Nueva York, editado, redactado y administrado por J. Dejacque. En volumen: *L'Humanisphère*. Bruselas, Administration, 1899 (Bibliothèque des «Temps Nouveaux»).

do por su autor como «una obra infernal, el grito de un esclavo rebelde». El París de 2858 es un mundo renovado por la electricidad, el vapor y la ciencia, ciudad ideal de arquitectura elegante y grandiosa, en la que flores y fuentes alegran amplias avenidas. Por la ciudad, mantenida a temperatura constante por «caloríferos», se pasean, como en el jardín del Edén, fieras amansadas. La sociedad funciona un poco al modo de un falansterio en el que se desconoce la jerarquía y la propiedad y se practica el amor libre. En ese universo anarquista, hombres y mujeres son iguales, todo el mundo trabaja sin apremio y según sus gustos. En cuanto al gobierno, ha quedado substituido por «una organización atractiva», pues «cada cual se rige por sus propias leyes y sobre ese gobierno de cada cual por sí mismo está formado el orden social» (pág. 139). El lector habrá reconocido los principios, enunciados con cincuenta años de adelanto, de la robinsonada anarquista de Jean Grave.

Vamos a limitarnos a mencionar la existencia de la obra, muy atractiva, del doctor Arthur de Bonnard (1805-1875), activo militante de inspiración fourierista, que publicó en 1805 *La Marmite libératrice* («La marmita liberadora»), crítica violenta del orden socieconómico y no auténtica utopía.[10] Al menos, su «economía del puchero», encaminada a suprimir «la propiedad mercantil o intermediaria» creando cooperativas de producción y de consumo destinadas a arruinar «la gran feudalidad financiera, mercantil e industrial» (pág. 114) y a eliminar el parasitismo económico, coincide plenamente con las preocupaciones de la época. Por último, no debemos olvidar *La Société simple* («La sociedad sencilla») (1908)[11] del abogado belga Ernest Lühr (1862-1950), que se declara «socialista

10. Si bien se ha publicado recientemente en una «Biblioteca de las utopías». Véase GALLUS, *La marmite libératrice*. Prefacio de H. Desroche. París, Balland-France Adel, 1978. Sobre esta obra, consúltese: J. GAUMONT, *Histoire générale de la coopération en France*. París, 1923, 2 vols., t. I, págs. 85-236; H. DESROCHE, *La société festive*. París, 1975, págs. 301-320. Tampoco trataremos de *Les Mémoires d'un industriel de l'an 2240* (en: SAINT-SIMON et ENFANTIN, *Oeuvres*. París, Dentu, 1865-1876, 40 vols., t. XVII, págs. 143-214), de B.-P. ENFANTIN, que no corresponden a la utopía en forma novelesca.

11. E. LUHR, *Société simple. Histoire romanesque d'un revenant*. Verviers, A. Kaiser, 1908.

reformista» en busca de una conciliación entre el socialismo y el liberalismo. En 1950 —profetiza el autor— la asociación familiar habrá conciliado el individualismo y el colectivismo gracias al «principio de la cooperación y la copropiedad familiar» (pág. 32). Se trata de una asociación bastante próxima a la propugnada en época anterior por Restif de la Bretonne en *Les vingt épouses des vingt associées* («Las veinte esposas de los veinte asociados») y que presenta la ventaja de «combinar el principio de la asociación o colectividad de los bienes con el respeto más absoluto de la personalidad humana y de la libertad individual» (pág. 42). A un parlamentarismo charlatán, ineficaz y demagógico ha sucedido una tecnocracia competente. La obra, que se nutre ora de Fourier ora de Saint-Simon, es una de las últimas olas de la utopía socialista y humanitaria del siglo XIX.

Por último, en época más cercana a la nuestra, diversos relatos utópicos son dignos de mención. No vamos a extendernos sobre *Un saint au néon* («Un santo de neón») de Jean-Louis Curtis ni sobre *L'île aux oiseaux de fer* («La isla de los pájaros de hierro») (1956) de André Dhôtel, que vuelven a tratar temas ya antiguos.[12] Con la novela de Jean Dutourd *2024* (1975)[13] volvemos a la tradición de la profecía miserabilista. El autor evoca un mundo en el que el descenso de la natalidad, debido a la contracepción y a la esterilización, ha provocado un trágico envejecimiento de la población y la decadencia de una humanidad pervertida por el abuso de las diversiones y la desaparición de toda emulación. Por un París desierto y en ruinas erran viejos y abortos que esperan su fin o se pierden en el Bois de Boulogne, convertido en una jungla inextricable.

¿Anuncia esa desesperación, perceptible también en *Un*

12. J.-L. CURTIS, *Un saint au néon*. París, Denoël, 1956 (sobre todo el capítulo «Un club très exclusif», págs. 149-196): A. DHOTEL, *L'île aux oiseaux de fer*. París, Fasquelle, 1956, utopía cibernética y tecnológica emparentada con *Las abejas de hierro* de E. Jünger. Religión, sentimiento, política han desaparecido: «Hemos previsto todos los peligros. Hemos desechado todas las supersticiones. Un orden perfecto. El menor gesto ajeno a las costumbres se suprime automáticamente.» (pág. 73). Hasta el día en que amor y emociones contribuyen a decomponer ese universo de robots.

13. J. DUTOURD, *2024*. París, Gallimard, 1975.

Saint au néon de Curtis, el fin de la utopía? Eso es lo que podría hacer pensar también, con otra tonalidad, el último relato de Ernst Jünger, *Eumeswil* (1977), larga meditación sobre la Historia y el arte de gobernar.[14] En Eumeswil, Estado utópico dirigido por el Cóndor, dictador refinado y esteta del poder, el narrador, Venator, profesor de Historia, observa y analiza el relativismo del poder. Se mantiene despegado, escéptico y por encima de la refriega, refractario a todo compromiso, a toda alienación de su disponibilidad interior. Para definirlo, Jünger inventa el nombre de *anarca*. Un anarquista, por su propia oposición, colabora con el poder, depende de lo que combate; el anarca, solitario y liberado, se encastilla en el papel de árbitro: «El anarca puede vivir en la soledad; el anarquista es un ser social y obligado a buscar compañeros» (pág. 43). Venator conoce «la vanidad de todo esfuerzo», la inutilidad de intentar influir en la Historia, está tan alejado de los demócratas charlatanes de Eumeswil como de los déspotas mesiánicos. Su tentación es la de «volver al bosque», es decir, al aislamiento, a una especie de ingravidez política e histórica. Novela extraña, elitista, desdeñosa y anacrónica, cuya lección está en los antípodas de la de *El juego de abalorios* de H. Hesse. En ésta domina la convicción desengañada de la muerte ineluctable de las sucesivas civilizaciones, de la vanidad de los compromisos. *Eumeswil*, novela del desapego y la soberana soledad, vuelve irrisoria la utopía, aspiración generosa pero fútil.

¿Estará resultando imposible la utopía, pesimista o vana, como parecía demostrar ya en 1954 la célebre novela de William Golding *El señor de las moscas*? Creerlo sería no tener en cuenta la obstinación de los utopistas para soñar un mundo mejor. Más allá del catastrofismo político, social o tecnológico de R. Barjavel, R. Bradbury, I. Levin o P. Boulle, podía nacer una esperanza de reconstrucción y reaparecer la utopía positiva.

En 1973, el ecologista René Dumont nos daba a elegir entre la *Utopía o la muerte*. Muy recientemente, la utopía ecológica ha tomado el relevo de las tierras prometidas de otro tiempo. *Eco-*

14. E. JUNGER, *Eumeswil*. Stuttgart, E. Kiett Verlag, 1977. Trad. fr. de H. Plard. París, La Table Ronde, 1978. Trad. esp.: Seix-Barral.

topia («Ecotopía») (1975) de Ernest Callenbach[15] propone su modelo. En 1999, un periodista recibe autorización para visitar Ecotopía, país constituido en 1980 por la secesión de tres Estados de la costa occidental de los Estados Unidos, asqueados por el modo de vida tecnológico y totalmente decididos a rechazar el credo americano: «culto del Progreso, creencia en las ventajas de la industrialización y el aumento del producto nacional bruto». En dicho país todos los medios de transporte contaminantes (incluido el avión) han desaparecido y se circula en bicicleta por las calles, tranquilas y llenas de flores, en las que se ha sabido recuperar la vida de barrio y restaurar la cordialidad de las relaciones humanas. En esa sociedad descentralizada, ya sólo existen miniciudades, situadas dentro de la naturaleza y favorecedoras de la vida sana, activa y deportiva de una población cuidadosamente limitada gracias a la contracepción y el aborto. En Ecotopía desconocen la emulación y la competición, los amantes de la violencia se enfrentan en rituales guerreros infinitamente menos mortíferos que nuestros accidentes de circulación. La economía ha substituido el despilfarro: se reciclan detritos y residuos, los productos sintéticos han desaparecido. Como se ha aceptado disminuir el nivel de vida, veinte horas de trabajo semanal bastan y la gente ha recuperado, como antes en la obra de W. Morris, el gusto por la artesanía y el amor de los objetos hermosos. Sí que existen aún, pero por poco tiempo, algunas centrales nucleares, pero la orientación es hacia la geotermia, las centrales hidroeléctricas y la energía solar. En cuanto a los niños, van a la escuela en los bosques, en grupitos sometidos a una educación «concreta». Por último, se ha limitado el derecho de propiedad y de herencia, se ha aplicado la cogestión en las empresas, se ha restaurado la democracia directa gracias a los *mass media*... Como era de esperar, nuestro periodista visitante se niega a abandonar ese paraíso verde.

Por último, el relato —más elemental— de Jacques Sternberg, *Mai 86* («Mayo de 1986») (1978),[16] se orienta también ha-

15. E. CALLENBACH, *Ecotopia*. Berkeley, Banyan Tree Books, 1975; *Ecotopie. Reportage et notes personelles de William Weston*. Trad. de Ch. Thiollier. París, Stock, 1978.

16. J. Sternberg, *Mai 86*. París, Albin Michel, 1978.

cia la profecía optimista. En Francia, en mayo de 1986, una asombrosa ola de calor ha vuelto aún más insoportables las grandes ciudades contaminadas por millones de coches. El mar está tan sucio, que sólo se puede nadar en él con traje de goma, el aire se ha vuelto un gas nocivo y la alimentación está envenenada. La esperanza de vida ha descendido a cuarenta y cinco años para esa humanidad condicionada por el infernal ritmo de la vida moderna. Y de repente, por instinto de conservación, se produce una toma de conciencia colectiva. En unos días, sabotean los coches, dinamitan las fábricas, destruyen las refinerías, abandonan las metrópolis. Huyen hacia las playas, los campos, renunciando al dinero, a la propiedad, vuelven a la bicicleta y al velero. Gracias a una reacción súbita, el hombre se ha salvado *in extremis*: ¿aprenderá la lección?

Como se ve, la utopía positiva, que podíamos considerar extinta, recupera un nuevo vigor. Vuelve la esperanza de otro modo de vida, posibilitado por un cambio radical del sistema económico-político. Una vez más, y en nombre de un futuro muy próximo, la utopía se convierte en una advertencia y un llamamiento a la razón para rechazar el mito del seudoprogreso y de la industrialización a ultranza: es el advenimiento de una anti-antiutopía. En el mundo moderno se identifica el desarrollo científico y técnico mal orientado con la manifestación del Mal y, como a lo largo de toda la historia de la utopía, de la quiebra del mundo antiguo nace precisamente la fe en el orden nuevo. Las obras más recientes enseñan una necesaria renuncia, un regreso a una vida más natural y más sencilla para reaccionar contra los perjuicios de una sociedad artificial cuya realización deseaba en tiempos la utopía con un arranque de ingenua confianza. A lo largo de la historia de la utopía, ciencias y técnicas han exorcizado por un momento la angustia humana al proponer al hombre el dominio de su destino; en la antiutopía, han intentado incluso eliminar lo que N. Berdiaev llama «el problema existencial que entraña el infortunio de la conciencia». La utopía de hoy, desengañada, intenta una vez más determinar las condiciones de una vida social justa y fructífera, con lo que sigue siendo el bastión más seguro del antropocentrismo. Al menos en eso no ha cambiado en veinticinco siglos.

LAS ORIENTACIONES DE LA INVESTIGACIÓN

Desde hace algunos años, los estudios sobre la utopía han experimentado un desarrollo considerable, hasta el punto de que ha llegado a ser difícil dominar una materia particularmente vasta y una información en constante expansión. La excelente labor de establecimiento del estado de la cuestión llevada a cabo por H. Hudde[17] nos dispensa de entrar aquí en detalles y nos permitirá atenernos a la mención de algunas cuestiones esenciales.

Siguen haciéndose esfuerzos para constituir el *corpus* más completo posible de lo que H. Desroches llama una *Bibliotheca Utopistica*. A los 212 títulos seleccionados en la presente obra podrían sin lugar a dudas sumarse gran número de obras menores. Consúltense, por ejemplo, los repertorios que recopilan la producción utópica de una sola literatura o de una época determinada, en particular en el caso de los Estados Unidos en el siglo XIX,[18] donde conviene tener en cuenta los intentos de realización utópica, muchas veces en relación estrecha con la literatura.[19] Por lo que se refiere a Francia, se pueden completar las listas de Gove, Jones, Messac o Versins a propósito del siglo XVIII con las de A. Soboul e I. Hartig.[20]

En la esfera de los textos, el interés en aumento por la utopía ha animado a diversos editores a publicar obras raras o di-

17. H. HUDDE, «Die literarisiche Gattung Utopie. Forschungsbericht unter besonderer Berücksichtigung der französischen Literatur». *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte - Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes*, I, 1977, págs. 132-143.

18. Véase D. HAYDEN, *Seven American utopias. The architecture of communitarian socialism, 1790-1975*. Cambridge (Mass.) y Londres, 1976; K. M. ROEMER, *The obsolete necessity. America in utopian writings 1888-1900*. The Kent State University Press, 1976 (enumera 160 obras correspondientes al período examinado).

19. R. V. HINE, *California's utopian colonies*. New Haven y Londres, 1966; R. M. KANTER, *Commitement and community. Communes and utopias in sociological perspective*. Cambridge (Mass.), 1972.

20. I. HARTIG y A. SOBOUL, *Pour une histoire de l'utopie en France au XVIIIè siecle*. Seguido de I. HARTIG, *Essai de bibliographie*. París, 1977. También resulta útil la reciente obra de R. FRAUTSCHI, A. MARTIN y V. MYLNE, *Bibliographie du genre romanesque français 1751-1800*. Paris, 1978,

fícilmente accesibles. Una serie importante de escritos del Siglo de las Luces está hoy disponible en microfichas en las Ediciones Hachette, mientras que otros editores proponen útiles *reprints*, provistos o no de introducciones, o también ediciones de textos conocidos, como los de Restif o Mercier.[21]

En cuanto a los trabajos dedicados a la utopía, su enumeración podría ser larga. En el caso de los panoramas de conjunto, hemos de señalar el sólido volumen de W. Biesterfeld, que en un centenar de páginas ofrece un rápido panorama histórico, acompañado de una rica bibliografía.[22] Ciertas revistas han reservado también al género números especiales,[23] mientras que diversos trabajos exploraban épocas particulares. A ese respecto, el libro de J. Ferguson llena un vacío considerable, al trazar por fin una historia del género, seria y bien informada, en el caso de la Antigüedad, desde Hipodamo hasta la época helenística.[24] En el caso del siglo XVIII, siempre escrutado atentamente por los especialistas, habrá que prestar atención particular a la muy reciente obra de R. Baczko, quien, continuando y desarrollando ciertos análisis ya aparecidos en publicaciones periódicas, estudia los conceptos y los sentidos de la utopía y subraya su relación con la Historia, al mostrar, por mediación de las obras utópicas, el despertar de una conciencia sociológica y el nacimiento de imágenes orientadoras e ideas rectoras que alimentarían el dinamismo revolucionario. El pensamiento

21. Por ejemplo, pues la lista no es exhaustiva: en E.D.H.I.S. (París): FONTENELLE, *La République des Philosophes*; G. GILBERT, *Histoire de Caléjava*; TIPHAIGNE DE LA ROCHE, *Histoire des Galligènes*; en Olms (Hildesheim): MORELLY, *Naufrage des îles flottantes*; en France Adel: RESTIF DE LA BRETONNE, *La découverte australe*; L. S. MERCIER, *L'An 2440* (la edición de 1770, completada con extractos de la edición de 1780). Véase también *Utopies au siècle des Lumières*. Estudio y bibliografía de A. Soboul. París, Hachette, 1973. Próximamente publicaremos en Slatkine (Ginebra) con introducciones: D. VEIRAS, *Histoire des Sévarambes*; G. DE FOIGNY, *La Terre australe connue*; S. TYSSOT DE PATOT, *Voyages et aventures de Jacques Massé*; *La vie, les aventures et le voyage de Groënland du R. P. Cordelier Pierre de Mésange*; TIPHAIGNE DE LA ROCHE, *Histoire des Galligènes*; L. S. MERCIER, *L'An 2440* (edición de 1786).

22. W. BIESTERFELD, *Die literarische Utopie*. Stuttgart, 1974.

23. *Revue des sciences humaines*, 155, 1974, 3; *Littérature*, 21, febrero de 1976; *Magazine littéraire*, 139, julio-agosto 1978.

24. J. FERGUSON, *Utopias of the classical world*. Londres, 1975.

político de Rousseau, la metafísica de Don Deschamps, el papel de la fiesta, el urbanismo utópico, la utopía y el concepto de historia-progreso (en Mercier o Condorcet) son otros tantos temas esenciales brillantemente tratados en ese rico libro.[25] También es de apreciar un estudio sobre la novela utópica inglesa entre 1918 y 1960, que completa útilmente la monumental, pero algo anticuada, investigación de V. Dupont.[26] Naturalmente, las investigación dedicadas a tal o cual autor, en particular a la época de la Ilustración, son demasiado numerosas para poder mencionarlas todas aquí.[27]

También han sido objeto de atención algunas cuestiones que con frecuencia afectan a todo el género. Hace una decena de años, N. Enrich se dedicó a evaluar el papel concedido a las ciencias en la literatura utópica y revelar un esfuerzo de vulgarización de los conocimientos. En efecto, en un siglo que vería el desarrollo de la astronomía, los utopianos de Moro se interesan «por el curso de los astros y el movimiento de los cuerpos celestes» y Andreae o Campanella aluden al telescopio, inventado hacia 1590 por Zacharie Jansen y mejorado por Galileo; asimismo, Bacon reserva un lugar al microscopio, mientras que Tissot de Patot diserta sobre los experimentos de Malpighi, Swammerdam y Leeuwenhoek relativos a lo infinitamente pequeño y Tiphaigne de la Roche sobre la preformación de los

25. B. BACZKO, *Lumières de l'utopie*. París, 1978.

26. H. GREVEN-BORDE, «Formes modernes du roman utopique en Grande-Bretagne (1918-1960)». *Etudes anglaises*, 1977, 1, págs. 20-29.

27. Entre las principales: A. ROBINET, *Dom Deschamps. Le maître des maîtres du soupçon*. París, 1974; M.-G. FUNKE, «Ein utopischer Gesellschftsentwurf der französischen Aufklärung: *La République des Philosophes*». *Romanishe Forschungen*, 88, 1976, págs. 157-182. Últimamente, los estudios sobre Mercier se han renovado en gran medida. Véase: *Louis-Sébastien Mercier*. Con documentos inéditos. Dirigido por H. Hofer. Munich, 1977; *Lendemains. Zeitschrift für Frankreich-forschung und Französischstudium*, 11, 1978 (número dedicado a Mercier, con dos artículos sobre *L'An 2440*). En diversas ocasiones se ha debatido la cuestión de las relaciones de Rousseau con la utopía; véase R. TROUSSON, «Rousseau et les mécanismes de l'utopie». *Romanische Forshungen*, 83. Bd., Heft 2/3, 1971, págs. 267-287; ID., «Jean-Jacques Rousseau et la pensée utopique». *Institut des Hautes Etudes de Belgique*, 1972, págs. 188-209; M. DUCHET, «Clarens, le lac d'amour où l'on se noie». *Littérature*, 21, 1976, págs. 79-90; J. F. JONES, *La Nouvelle Héloïse: Rousseau and Utopia*. Ginebra-París, 1978.

gérmenes y la epigénesis, etc. En muchos aspectos, las utopías transmiten y difunden el saber de su tiempo. Pero otra perspectiva podría resultar interesante. Por vocación, el utopista se interesa por el hombre y el sistema político, social y económico en el que vive. Así, pues, tenemos razones para preguntarnos cuál pudo ser en la utopía el papel de las ciencias y las técnicas en la madida en que afectaban a la organización política, económica y social, es decir, la condición humana y, más adelante, la propia naturaleza humana. Puesto que el objetivo de los utopistas ha sido siempre el de modificar al hombre, «rectificarlo», ¿en qué medida han podido parecer las ciencias y las técnicas un factor determinante de esa transformación? ¿Qué lugar podía ocupar la ciencia —no objeto del progreso, sino su instrumento— en los universos utópicos? Seguir esa evolución de Moro a Huxley era profundizar en un aspecto esencial del «totalitarismo» utópico y vincular más estrechamente la utopía a la historia de la civilización.[28]

También se ha prestado atención a la naturaleza y la función de la religión en la utopía. ¿Qué lugar puede reservarse a la «transcendencia» en un universo esencialmente antropocéntrico y atento ante todo a la perfección de su organización política y social? La tesis de W. Decoo estudia esa cuestión en una veintena de utopías inglesas y francesas de Moro a Morris[29] y concluye que la religión en la utopía es la señal misma de su fracaso para bastarse a sí misma, la confesión de su impotencia para separar al hombre de toda prolongación metafísica.

¿De verdad es así? Con frecuencia se ha revelado el carácter constrictivo de los universos utópicos, en los que toda tendencia anárquica o simplemente centrífuga resulta vigorosamente reprimida en nombre del orden y la estabilidad. Ahora bien, parece que ese dirigismo omnipresente hace una excepción con la religión. Si bien la política y la organización social en Utopía se caracterizan por la ortodoxia más estricta y la unanimidad

28. N. EURICH, *Science in Utopia. A mighty design*. Cambridge, 1967; R. TROUSSON, «Sciences, techniques et technocratie de utopie à l'anti-utopie». *Les Cahiers rationalistes*, 342, mayo de 1978, págs. 233-259.

29. W.L. J. DECOO, *Utopie et transcendance. Essai sur la signification de la religion dans les utopies littéraires*. Tesis presentada en la Universidad Brigham Young, 1974, ejemplar fotocopiado.

espontáneas, en materia religiosa la regla es la tolerancia y el liberalismo.

El deísmo y el rechazo de las Iglesias, el pluralismo de las conciencias, por una vez preferido a la unidad monolítica de las convicciones, no son en absoluto las características exclusivas de la utopía de la Ilustración. De hecho, de Moro a Robert Burton, de Doni a *Antangil*, encontramos la misma tolerancia y la misma flexibilidad, el mismo recelo hacia toda Iglesia constituida. Es que, si bien la utopía no ignora la utilidad de la religión como cimiento social, tampoco ignora que toda religión institucionalizada, toda Iglesia, supone artículos constrictivos, una jerarquía y sobre todo una organización competidora que puede obligar un día al individuo a definirse como miembro bien de la Iglesia bien de la Ciudad, dilema muy bien expuesto por Rousseau en el *Contrato social*. Como la utopía procede de una especie de «revelación» civil, obra del Legislador mítico, no puede admitir una revelación religiosa; como propone la felicidad terrenal aquí y ahora, no puede aceptar la promesa de una felicidad para mañana y más allá. Se atendrá, pues, a las normas de un culto oficial, que forma parte de la constitución del Estado, a una religión civil no constrictiva, cuya inobservancia está considerada una falta, no contra la religión, sino contra el orden social: la intolerancia teológica desaparece en pro de un reforzamiento de la intolerancia civil. La necesidad metafísica se ve recuperada, así, en beneficio de la Ciudad: las fiestas, las plegarias comunes, el ceremonial, cuando se admite, polarizan las voluntades, reúnen a los ciudadanos. La necesidad de cierta exaltación irracional se ve utilizada, así, para reforzar el sentimiento de pertenencia a la Ciudad. Incluso las grandes antiutopías modernas aplican ese principio de recuperación, de transformación de un impulso místico como refuerzo de la cohesión social. Las Oficinas de Solidaridad en la obra de Huxley o los Minutos del Odio en la de Orwell son como una caricatura trágica del éxtasis místico, en la que el odio, ya no el amor, hace experimentar el sentimiento visceral de la pertenencia orgánica al grupo. Tales ejemplos subrayan que en Utopía la aspiración metafísica canalizada contribuye a respaldar la organización civil sin ponerla en peligro.

Así, pues, la utopía no rechaza lo divino, sino que lo trans-

forma. Tanto en Cabet como en Zamiatin, la teoría de la vida en sociedad se convierte en la metafísica de la utopía. En última instancia, la utopía no *tiene* religión, tiende a *ser* una religión. Así se concibe mejor tal vez esa aparente tolerancia en materia religiosa. La religión de utopía, como bien ha dicho C. G. Dubois, consiste en «un acto de adoración de la ciudad por sí misma». La creencia en un Dios se diluye, de hecho, en una religiosidad vaga y sin apoyos terrenales, mientras que paralelamente se refuerzan una fe civil, laicizada y temporalizada, en una ciudad hipostasiada, y un culto social cuyo oficiante es cada utopiano. Por eso, la tolerancia teológica de la utopía, que podía parecer sorprendente ante el dirigismo generalizado que la caracteriza, sólo existe, en realidad, si pasamos por alto esa divinización de la ciudad. La utopía no es teocrática, sino teándrica: en ella Dios se hace hombre para que lo social sea religión.[30]

Seguramente habría que reservar un lugar a los trabajos, poco numerosos aún, dedicados a la estética de la utopía y a los problemas formales, pues no cabe duda de que el género observa ciertas constantes diegéticas, unos principios de narración, reglas de presentación, etc. Hay razones para preguntarse, como P. U. Hohendahl, por las relaciones utopía-novela y por qué procedimientos se obtiene la impresión de autenticidad y verosimilitud.[31] G. Benrekassa ha analizado muy bien el papel del narrador en la utopía considerada «reino del diálogo amañado, y de la pedagogía, pedagogía del discurso cuyo senti-

30. Véase R. TROUSSON, «Eglise et religion en Utopie», en *Modèles et moyens de la réflexion politique au XVIIIè siècle*. Publicaciones de la Universidad de Lille III, t. I, 1978. Además, hemos de indicar que también se ha abordado recientemente la cuestión de los orígenes de la utopía negativa en el siglo XVIII. Véase J. DÉCOBERT, «Au procès de l'utopie, un roman des illusions perdues: Prévost et la colonie Rochelloise». *Revue des sciences humaines*, 155, 1974, 3, págs. 493-504; R. TROUSSON, «L'utopie en procès au Siècle des Lumières», en *Essays on the Age of Enlightenement in honor of I. O. Wade*. Ginebra, 1977, págs. 313-327.

31. P. U. HOHENDAHL, «Zum Erzählproblem des utopischen Romans im 18. Jahrhundert», en *Gestaltungsgeschichte und Gesellschaftsgeshichte*. Hrsg. von H. Kreuzer. Stuttgart, 1969, pág. 79-114; *cfr.* también R. TROUSSON, «Utopie et roman utopique», *Revue des sciences humaines*, 155, 1974, págs. 367-378.

do propio es el de eludir todo poblema real de aprendizaje».[32] En un coloquio celebrado en Cérisy-la-Salle en 1975 se abordaron las «formas estéticas del discurso utópico» y R. C. Elliott ha examinado el problema del «personaje» en la novela utópica.[33]

LA DEFINICIÓN DE LA UTOPÍA

Así, pues, si bien la historia de la utopía sigue suscitando numerosos estudios y planteando los problemas más amplios y más diversos, no hay cuestión más urgente y más debatida que la de la definición misma de utopía. Cuestión primordial, en efecto, ya que todo intento de constituir una *Bibliotheca utopistica* está subordinada a la descripción previa del género que habrá de abarcar.

Los primeros elementos de esa investigación deberían proporcionarlos las bibliografías existentes, cuyos autores han definido previamente —podemos suponer— el objeto de sus investigaciones. Ahora bien, en seguida resulta claro que el recurso a los instrumentos de trabajo clásicos no nos aporta una ayuda satisfactoria.

Seguramente hay que mostrarse bastante indulgente para con los trabajos más antiguos, como, por ejemplo, la *Bibliographia politica* de Gabriel Naudé, quien ya en 1633 intentó hacer una recopilación razonada de las obras. Si bien incluye a Platón, Moro, Campanella, Bacon, Hall o Zuccolo, legítimamente considerados utopistas, menciona también, sin establecer la menor distinción, a Jenofonte, Plutarco, Cicerón, Montaigne o Jean Bodin. Pasemos por alto también el ensayo de Lenglet-Dufresnoy (*De l'usage des romans* [«Sobre el uso de las novelas»], 1734), que dedica el capítulo XIV —*Romans divers ne se rapportant à aucune des clases précédentes* («Novelas di-

32. G. BENREKASSA, «Le statut du narrateur dans quelques textes dits utopiques». *Revue des sciences humaines*, 155, 1974, págs. 379-395.

33. *Le discours utopique*. Coloquio de Cérisy, 23 de julio -1° de agosto de 1975. París, 1978; R. C. ELLIOT, *Aesthetics of Utopia*, en: *The shape of Utopia. Studies in a literary genre*. Chicago y Londres, 1970, págs. 102-128.

versas que no corresponden a ninguna de las clases precedentes»)— a un revoltillo en el que figuran arcadias, utopías y viajes imaginarios.

La mayoría de los repertorios modernos parecen haber heredado la misma imprecisión. La excelente obra de Ph. B. Gove se esfuerza en vano por separar viaje imaginario de utopía y concluye: «*No final inclusive and exclusive definition of the imaginary voyage is possible*» («No es posible dar una definición final, inclusiva y exclusiva, del viaje imaginario»). Por esa razón, su larga nomenclatura incluye a la vez robinsonadas y utopías. Las obras de H. Bingenheimer y J. Bleymehl presentan una idéntica confusión de los géneros, mientras que la imponente bibliografía de R. Messac, también carente de definición previa, coloca a Sannazaro o G. Postel junto a Moro y Campanella.[34]

Más recientemente, un precioso ensayo de C.-G. Dubois ha revelado claramente ciertas contradicciones fundamentales. La utopía —declara el autor— es «un género con reglas fijas y muy estrictas». Sin embargo —precisa—, no podemos atenernos a criterios formales y literarios para definirla: «El espíritu utópico» puede perfectamente «insinuarse en las producciones novelescas, los ensayos políticos o morales, los tratados jurídicos o las relaciones de viajes reales o imaginarios». Desde luego, igual que el «espíritu trágico» puede aparecer fuera de la tragedia. Pero en seguida se observa que confundir «espíritu utópico» y «utopía» equivale a citar, en el mismo plano que a Moro, Campanella, Bacon o Andreae, textos tan diferentes como los de Dante (*Monarchia*), Erasmo (*Institutio principis christiani*), Sannazaro (*Arcadia*), González de Mendoza (*Historia de China*), Cervantes (*Don Quijote*) o d'Urfé (*Astrée*). ¿Dónde está entonces el «género con reglas fijas» que anunciaba Dubois, sobre todo cuando desea integrar en su lista «la utopía en acto», desde los niveladores de la Revolución Inglesa hasta la Comu-

34. Ph. B. GOVE, *The imaginary voyage in prose fiction*. Londres, 1961, pág. 175; H. BINGENHEIMER, *Transgalaxis. Katalog der deutschsprachigen utopisch-phantastischen Literatur 1460-1960*. Friedrichsdorf/Ts, 1959-1960; J. BLEYMEHL, *Beiträge zur Gechischte und Bibliographie der utopischen und phantastischen Literatur*. Fürth-Saar, 1965; R. MESSAC, *Esquisse d'une chronobibliographie des utopies*. Lausana, 1962.

na de París? Así se produce una fragmentación del género que, en última instancia, volvería imposible todo estudio estructurado.[35]

La misma sorpresa nos espera en un catálogo de microedición de las utopías del Siglo de las Luces.[36] ¿Cómo justificar la presencia, junto a obras de Berington, Foigny o Lesconvel, de las *Entretiens de Zerbès* («Conversaciones de Zerbès») de André de Ligneville, expresamente designadas como «panfleto», del *Thesmographe* («Tesmógrafo») de Restif, proyecto de legislación que no revela, desde luego, la misma inspiración que *L'An 2000* («El año 2000») o *La découverte australe* («El descubrimiento austral»)? ¿Por qué figuran en él *Amilec*, «sueño fantástico», *La Giphantie*, «viaje extraordinario», y *L'Empire des Zaziris* («El imperio de los Zaziris»), «visión o sueño no utópico», de Tiphaigne de la Roche, mientras que la única utopía verdadera de ese autor, la *Histoire des Galligènes* («Historia de los galígenos»), no aparece citada?

En otra obra, I. Hartig y A. Soboul[37] nos proponen que definamos la utopía «como teoría anticipadora o liberadora», que no comparte «la añoranza de un mundo perdido para siempre». ¿Acaso es siempre así? La utopía platónica es un regreso a la Atenas mítica del pasado, verdadera depositaria de las leyes primordiales, y no una proyección en el futuro. Además, si bien la utopía «pertenece sin duda a una tradición literaria, no puede mantenerse dentro de un molde tan estrecho. Expresa en realidad una tendencia esencial del espíritu humano». Una vez más se concibe la utopía como *mentalidad* y, en función de ello, se la interpreta como superación de los límites actuales del hombre, ya sea en el plano teológico, según M. Buber o P. Tillich, o en el plano marxista por parte de E. Bloch: una vez más,

35. C.-G. DUBOIS, «De la première utopie à la première utopie française. Bibliographie et réflexion sur la création utopique au seizième siècle». *Répertoire analytique de littérature française*, I, 1970, págs. 11-31; II, 1970, págs. 7-25.

36. *Utopies au siècle des Lumières*. Etude et bibliographie par A. Soboul. París, Hachette, 1973.

37. I. HARTIG y A. SOBOUL, *Pour une histoire de l'utopie en France au XVIIIè siècle*. Seguido de I. HARTIG, *Essai de bibliographie*. París, 1977, págs. 5-6.

se trata más de *utopismo* que de utopía, lo que no nos ayuda precisamente a definir el género utópico. Seguimos sin concebir cómo puede una bibliografía seleccionar, junto a Foigny, Veiras, Guilbert o Restif, los *Comentarios reales* de Garcilaso de la Vega, el *M. Oufle*, «sátira de la demonología», y *Gongam*, «obra satírica», del padre Bordelon o también *Lamekis*, «novela fantástica» de Mouhy, o el *Robinson Crusoe* de D. Defoe. Conque cuando los autores nos invitan a «precisar la evolución del género en la época moderna», ¿acaso no tenemos derecho a manifestar cierta perplejidad a propósito de un *género* singularmente proteiforme?

Por último, la voluminosa y útil enciclopedia de P. Versins[38] agrupa sin vacilar todo lo que le parece corresponder a la «conjetura novelesca racional». En ella encontraremos cualquier cosa, desde Spirou y Tintín a la ciencia-ficción más reciente. En cambio, el artículo *Utopía* no propone la menor definición del género y bajo la misma rúbrica (*Alemania*) encontramos las utopías de Stiblin, E. Jünger o G. Hauptmann junto a *El mercader de arena* de Hoffmannn y el *Doctor Fausto* de Thomas Mann.

Así, pues, si recurrimos a los estudios existentes, no podemos por menos de dejar constancia de la confusión más embarazosa. La utopía presenta, así, la paradoja de que se la ha estudiado y examinado antes de haberla definido. ¿Cómo no extrañarse entonces de ver a determinado autor mencionar a los «escritores utopistas en el sentido habitual»,[39] como si ese sentido fuera evidente, mientras que ese mismo autor coloca en el mismo plano a Moro, Campanella, Morelly, Meslier, los milenaristas, Brissot, Montesquieu y Rousseau?

Todos los especialistas han habido de afrontar ese irritante problema. L. Marin, al referirse a lo que llama los «cuerpos utópicos rabelesianos», se confiesa perplejo ante «textos que resultan difíciles de clasificar y parecen no corresponder a una tipología de los géneros que, sin embargo, presuponen».[40] Es

38. P. VERSINS, *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science-fiction*. Lausana, 1972.

39. Ch. RIHS, *Les philosophes utopistes*. París, 1970, pág. 101.

40. L. MARIN, «Les corps utopiques rabelaisiens». *Littérature*, 21, 1976, pág. 35.

que, como recuerda T. Todorov en su estudio de lo fantástico, una obra literaria no es sólo resultado de un conjunto de principios, el producto de una combinación de factores preexistentes, sino también —y sobre todo, en la medida en que pretende ser original— una transformación de dichos factores. Así, pues, la dificultad nace de la necesidad de definir paradigmas cada uno de cuyos casos históricos constituirá, más o menos, una modificación. R. Wellek y A. Warren lo observaban atinadamente: «El dilema de la historia de los géneros es el de toda historia: para descubrir el esquema de referencia (en este caso, el género), hemos de estudiar la historia, pero no podemos estudiar la historia sin tener ya la idea de cierto esquema de selección».[41]

¿Quiere eso decir que es ilusorio intentar circunscribir un objeto de estudio bautizado *utopía*, del que, pese a las variaciones históricas, se pudieran subrayar ciertas constantes? Al fin y al cabo, el hecho de que existan diferencias entre la utopía según Veiras y según Huxley no impide que las obras de uno y otro correspondan al mismo género en una serie de aspectos fundamentales: descripción de una organización social, recurso a la narración novelesca, imaginación de otro mundo (geográfico o temporal), etc. Si bien algunos componentes secundarios quedan modificados a lo largo de la evolución histórica, las constantes permanecen, del mismo modo que, pese a las desviaciones de las frases individuales, subsiste la gramática.

Ahora bien, la utopía, como la robinsonada, presenta la ventaja de derivarse de un prototipo fácilmente identificable, ya que el título dado por Tomás Moro a su obra ha pasado a ser un término genérico, un nombre común, no menos que el del protagonista de la obra de Daniel Defoe.[42] Nos encontramos ante un caso bastante raro de lo que el comparatismo llamaría la monogénesis: a partir de una obra se constituye oficialmente

41. R. WELLEK y A. WARREN, *La théorie litéraire*. Trad. franc. de J. P. Audigier y J. Gattegno. París, 1971, pág. 366. (Trad. esp.: *Teoría literaria*. Madrid, Gredos.

42. Véase E. BECKWITZ, *Die Robinsonade. Themen und Formen einer literarischen Gattung*. Amsterdam, 1976.

un género. Y también a partir de esa obra se definen las obras anteriores a ella: ¿acaso no se llaman utopías los escritos de Platón o de Yámbulo por referencia a Moro precisamente? Si bien es cierto que conviene considerar un género como «un sistema de obras que ve modificarse sin cesar sus relaciones internas mediante la adición de nuevas obras, que aumenta como una totalidad en movimiento»,[43] resulta posible hacer la historia de ese género a partir de la definición autorizada por la descripción de la obra madre. Por eso, nos parece lícito mantener la definición de la utopía literaria que proponíamos anteriormente.[44] Desde luego, los medios narrativos pueden volverse más complejos y elaborados; la utopía acabaría separándose del viaje imaginario o extraordinario que durante mucho tiempo le sirvió de soporte exótico; como antiguo lugar ideal que era, iría adquiriendo poco a poco una connotación negativa, etc. Pero esas modificaciones no iban a poner en tela de juicio el esquema de referencia constituido —providencialmente— por la obra de Moro. Sólo a condición de aceptar semejante vacilación resulta realizable la historia de un género utópico sin demasiada confusión.

Seguramente es posible distraerse, como G. Laponge, con variaciones paradójicas, pero a lo sumo divertidas, sobre el concepto de utopía. Decir que el burdel es «un sistema cerrado que obtiene de sí mismo su fin y su energía», que la corte de amor medieval, como toda utopía, «transforma la combinación de factores de la sociedad», que el ajedrez es un «terreno utópico» o incluso que los hoteles de la cadena Hilton «son utopías», porque «componen un mundo cerrado», equivale a frecuentar a un tiempo el concepto y el género sin provecho para nadie.[45]

43. R. WELLEK y A. WARREN, *op. cit.*, pág. 359.

44. Preferible a la de D. SUVIN: «La utopía es la construcción verbal de una comunidad casi humana particular, en la que las instituciones sociopolíticas, las normas y las relaciones individuales están organizadas según un principio más perfecto que en la sociedad del autor y esa construcción opuesta se basa en la distanciación nacida de la hipótesis de una posibilidad histórica diferente» (D. SUVIN, *Pour une poétique de la science-fiction*. Montreal, 1977, pág. 57).

45. G. LAPOUGE, *Utopie et civilisations*. París, 1973, págs. 71, 77, 105.

Por último, la descripción de la utopía como género permite escapar a su confiscación por las ideologías. Poco importa en este caso que sea anticipadora o vuelta hacia el pasado, liberadora o alienante, progresista o reaccionaria. Sea cual fuere su orientación, *funciona* según los mismos principios, se describe según los mismos criterios, se compone de los mismos elementos. No cabe duda de que el estudio del *utopismo*, es decir, de cierta mentalidad especulativa, es en sí mismo necesario y apasionante. Pero el utopismo no se confunde con la utopía más íntimamente que lo trágico con la tragedia, lo cómico con la comedia, lo novelesco con la novela: cierto es que engloba el género, pero también lo sobrepasa. Tal vez permita esa distinción evitar confusiones entre una actitud mental o ideológica y lo que en definitiva debe considerarse una rama del género novelesco, o, en cualquier caso, un fenómeno literario cuya historia podemos trazar.

Así, pues, el estudio de la utopía sólo puede hacerse en una perspectiva en gran medida diacrónica, la única que permite analizar la evolución de un género mucho más antiguo que las ideologías que en él se proyectan. Se correría así menos riesgo de confusión, en el nivel de la forma y de la intención, con los géneros emparentados y, en el nivel del contenido con el anacronismo, siempre tentador.

Al negarnos a hacer cortes arbitrarios en el tejido de dicha evolución, evitaremos también la tendencia a aislar ciertas épocas o ciertas obras y darles preferencia como si fueran más reveladoras de un significado eterno, transcendente, cuyo hallazgo sería la misión en cierto modo de toda la evolución del género. Así se debilitaría tal vez, en el caso de la utopía, el concepto tan discutible, de los «precursores», caro a A. Lichtenberger o a A.-L. Morton, según el cual deberíamos ver progresar el género en función de un finalismo hacia una realización histórica en cierto modo. La utopía de Moro o del siglo XVIII no es más «precursora» de Marx, por ejemplo, en el plano de las ideas que de Huxley o de Stapledon en el de la forma: esas obras se sitúan simplemente en otro momento de la evolución del género, definido mediante un contexto propio y no mediante tropismo ideológico alguno.

Por último, sólo a partir de esa definición necesaria será po-

sible situar la utopía en relación con los géneros limítrofes o emparentados. No vamos a volver a hablar aquí de las diferencias con la edad de oro, la Tierra de Jauja, la arcadia. Existen otros trabajos dedicados a las posibles relaciones de la utopía con ciertos géneros como el *Fürstenspiegel* o «espejo de príncipes» y los textos propiamente políticos[46] o la ciencia-ficción.[47] Sin embargo, conviene recordar que no se deben definir los géneros al modo de las artes poéticas antiguas, es decir, distinguir idealmente géneros teóricos, categorías rígidas y exclusivas, por referencia a una «realidad» transcendental, sino géneros históricos, que se manifiestan empíricamente y se revelan mediante el análisis de los fenómenos literarios. Por esa razón, puede muy bien ocurrir que una obra corresponda simultáneamente a varias categorías. En ocasiones la utopía puede aproximarse al «espejo de príncipes» (Harrington, Fénelon) o a la ciencia-ficción (Souvestre, Wells) o a la novela de anticipación (Mercier, Souvestre, Mopilin).[48] En resumen, el concepto de género es en primer lugar un modelo heurístico dotado de relativa permeabilidad y que a lo largo de la evolución histórica puede tomar temas y procedimientos de géneros vecinos.

De modo que todo depende de la intención, de la perspectiva elegida. El viaje imaginario, por ejemplo, entraña en muchos casos una utopía y en ese caso se trata de una cuestión de proporciones: ¿a cuál de los dos elementos ha deseado dar prelación el autor (o el crítico)? En el viaje imaginario en estado puro, se insiste en el extrañamiento, el exotismo, el alejamiento; en la utopía, el foco se desplaza hacia el fin de un viaje que no es sino un medio, un pretexto, al dejar la aventura de ser un

46. Véase W. BIESTERFELD, *Die literarische Utopie*. Stuttgart, 1974, págs. 44-51, y el excelente artículo de G. BENREKASSA, «Le savoir de la fable et l'utopie du savoir: textes utopiques et recueuils politiques 1764-1788». *Littérature*, 21, 1976, págs. 59-78.

47. Véase, entre otros, H. BAUDIN, *La science-fiction*. París, 1971; J. SADOUL, *Histoire de la science-fiction moderne (1911-1971)*. París, 1973; J. VAN HERP, *Panorama de la science-fiction. Les thèmes, les genres, les écoles, les problèmes*. Verviers, 1975; D. SUVIN, *op. cit.*

48. *Cfr.* D. COMPERE, «L'anticipation populaire». *Europe*, LII, junio de 1974, págs. 148-153; D. SCHLUMBOHM, «Zwischen Utopie und Science-Fiction. Der zeitgenössische *roman d'anticipation* in Frankreich». *Romanistisches Jahrbuch*, XXV, 1974, págs. 186-195.

fin en sí misma.[49] Los diversos géneros emparentados se diferencian, así, de la utopía en unos casos, como en el de la edad de oro, Jauja o la arcadia, por la intención (representación de algo dado y no adquirido, individualismo anárquico y ausencia de organización centrípeta, ausencia de estructuras sociales y políticas muy alejadas de la rigidez geométrica de las utopías), y en otros, como el de los viajes, por la importancia concedida a las peripecias, al exotismo, a los elementos ajenos a la descripción de una estructura sociopolítica imaginaria.

Estas consideraciones no pretendían —huelga decirlo— ser exhaustivas ni definitivas. Simplemente deseamos que inviten a proseguir las investigaciones, a delimitar el ámbito de las investigaciones y a precisar los conceptos a fin de circunscribir mejor la realidad histórica y literaria de la utopía.

Bruselas, diciembre de 1978

---

49. *Cfr.* Ph. B. GOVE, *op. cit.*, pág. 158: «*When the utopist chooses to discover his nonexistent civilization by narrating the account of a voyage, he produces both a utopia and an imaginary voyage. Storm and shipwreck occur as devices for drawing the discoverer off into unknown realms.*» («Cuando el utopista opta por descubrir su inexistente civilización narrando un viaje, produce tanto una utopía como un viaje imaginario. Tempestad y naufragio constituyen recursos para llevar al descubridor hasta reinos desconocidos»).

ADVERTENCIA

El interés que se siente por la utopía, sin que haya resultado desmentido durante un siglo, parece haber cobrado desde hace algunos años nuevas dimensiones. Casi por doquier, se organizan coloquios, seminarios, cursos sobre ese problema que compete a un tiempo a la literatura, la sociología y la historia de las instituciones políticas.

Gran número de obras de calidad, como las de G. Duveau, R. Mucchielli o R. Ruyer, se han dedicado a aclarar el concepto de utopía y a analizar la empresa intelectual que supone la especulación utópica. Pero, si bien hoy estamos bien equipados para abordar teóricamente la utopía, tal vez no lo estemos tanto en lo relativo a la historia misma del género literario que constituye.

Desde luego, no faltan estudios, algunos de primer plano. Sin embargo, la mayoría de ellos —piénsese en los libros de R. von Mohl, Brasch, Kleinwächter, Kirchenheim, Adler, Hetzler o Mumford— son antiguos y escritos en inglés o en alemán y a veces también difícilmente accesibles; otros son demasiado esquemáticos y, lejos de ofrecer una historia de conjunto de la utopía, se atienen al comentario de las obras principales y al establecimiento de nomenclaturas más o menos áridas de las obras de segundo plano. Más recientemente, algunos autores han vuelto a abordar esa cuestión no sin oportunidad y desde perspectivas bastante diversas —histórica, sociológica, ideológica—, pero siempre más atentos a estudiar la utopía en función de cierta filosofía que a interesarse por el género utópico mismo.

En efecto, en muchos casos vemos descrita la utopía como un «estado de ánimo», es decir, como una actitud mental que

entraña la impugnación o incluso la negación radical del orden existente en nombre de otro sistema de valores. Aceptar esa definición amplia equivale en cierto modo a confundir lo trágico con la tragedia, lo novelesco con la novela, equivale a condenar un género literario a no ser sino el vehículo y la expresión de una ideología previa, al pasar por alto su diversidad y su polivalencia.

Ahora bien, sin dejar de ser tributario de los estudios anteriores, nuestro propósito es el de responder a la necesidad de una historia continua de la utopía, desde una perspectiva diacrónica, la única que puede restituirla en sus mutaciones y su permanencia. Por estar estrechamente vinculada a la situación histórica —social, política, económica— que la segrega, no puede concebirse ni fuera de la Historia ni aislada en tal o cual época privilegiada.

Como todo género literario, la utopía exige también que se la siga en su evolución particular. Tras haber estado aprisionada primero dentro de los límites del diálogo socrático y confinada durante mucho tiempo en la descripción estática de la ciudad ideal, la vemos conquistar poco a poco su autonomía, liberarse de los apremios más o menos «exóticos» del viaje imaginario, a medida que progresa hacia un mayor realismo. El descubrimiento a finales del siglo XVIII de una nueva dimensión —el tiempo— le brinda posibilidades inéditas: al separarse de la categoría de los juegos gratuitos de la imaginación, se convierte en instrumento de investigación del futuro y entra en la esfera de la suputación lógica y del cálculo de probabilidades. Paralelamente, se perfeccionan sus recursos específicamente novelescos, se anima su decorado, se acentúa su verosimilitud.

No debe causar asombro la presencia aquí de gran número de *minores*, autores secundarios y con frecuencia olvidados. Es que no se hace la historia de un género pasando sólo por las cimas; reducir el siglo XVI a Moro o Campanella o el XVIII a Diderot, Montesquieu, Morelly o Swift no es sólo empobrecer la utopía, sino también traicionarla. Sólo cobra su significado en un conjunto mucho más vasto, que le da su densidad, permite advertir los problemas de las fuentes y las influencias y poner de manifiesto los procedimientos mediante los cuales se mantiene. En cuanto a los escritores «obscuros», permiten, a veces

tan sólo mediante su número o su diversidad, calibrar ciertas necesidades de una época, circunscribir sus reivindicaciones prioritarias; son el pulso de un siglo, sus testigos atentos y vigilantes, a veces más que los autores de primer plano, con frecuencia adelantados a su época. Por último, no olvidemos que la escala de valores no es fija y que determinada utopía hoy desdeñada pudo parecer a los contemporáneos más importante que las que nuestro tiempo ha conservado.

De modo que el estudio diacrónico de la utopía nos permitirá tratar numerosos problemas: cuestiones de técnica y de definiciones, estudio de obras menores, fortuna, análisis detallado de ciertos aspectos (pedagogía, feminismo, religión, etc.). Sin embargo, en una esfera tan vasta no se puede aspirar a la exhaustividad: determinada obra olvidada hará siempre coger en falta a los catálogos más concienzudos. Además, no podemos por menos de reconocer que semejante exhaustividad, aun suponiendo que fuera posible, tendría menos sentido en sí misma que el establecimiento de series suficientemente numerosas y diversificadas para ser representativas de la historia del tema estudiado. Tampoco creemos haber concedido a todas esas ciudades ideales el examen profundo que merecen al menos algunas de ellas. Hemos preferido ofrecer una perspectiva caballera, trazar algunas pistas en la jungla de los textos, subrayar una continuidad y una evolución del género. Una bibliografía bastante —esperamos— abundante debería permitir a los curiosos investigaciones más profundas sobre tal o cual aspecto particular.

A. Cioranescu ha abordado en un libro reciente la historia de la utopía desde un punto de vista temático, al mostrar que es tributaria de algunas grandes «ideas»: Dios y Naturaleza, Naturaleza y Razón, Razón y Progreso, etc. Cierto es que ese método presenta la ventaja de restituir las leyes internas de un género que se ha desarrollado, en efecto, según ciertas constantes. Por nuestra parte, hemos preferido atenernos a una distribución estrictamente cronológica que revela la diversidad de la utopía en una época determinada y su profusión con frecuencia anárquica, en particular en el período moderno: del sigo XVII a nuestros días.

* *

Al acabar el trabajo, hemos de expresar nuestro agradecimiento a nuestros colegas Roland Crahay, Roland Mortier y Maurice Weyembergh, que, pese a sus absorbentes ocupaciones, han tenido a bien examinar el manuscrito, recomendar su impresión y comunicarnos sus sugerencias y observaciones críticas.

A Roland Mortier debemos, como de costumbre, más de lo que podemos expresar: encuentre aquí la expresión de nuestra sincera y profunda gratitud.

EN BUSCA DE UNA DEFINICIÓN

UN TÉRMINO AMBIGUO

A veces las palabras tienen destinos imprevisibles, variables al albur de la moda, de la evolución de las costumbres o del saber. Determinada palabra en tiempos noble resulta plebeya, otra en tiempos proscrita por el buen gusto ocupa un lugar en el diccionario de la Academia, otra, por último, se debilita, como agotada por el uso, hasta perder su fuerza y su sentido.

Avatar semejante parece amenazar hoy a la palabra «utopía», que se prodiga desmesuradamente en todos los terrenos: de la ciencia a la literatura, de la política a la sociología. Por habérsela utilizado a tontas y a locas, su sentido ha acabado resultando borroso. A poco que intentemos circunscribirla con alguna precisión, nos encontramos en seguida ante un curioso conglomerado de definiciones, conceptos heterogéneos que, siendo en verdad inconciliables, han acabado, quieras que no, coexistiendo en los hablantes. En general, utópico será sinónimo de quimérico, irrealizable, al ser el utopista el que pasa por alto a la vez la realidad humana y la dinámica social. En cuanto a la obra utópica misma, género híbrido, nadie la tomará en serio en definitiva: el historiador de la literatura considerará esas novelas demasiado didácticas, el economista y el sociólogo las juzgarán demasiado poéticas y demasiado fantásticas.

Por lo demás, la decadencia de esa palabra no es un fenómeno reciente. En la pluma de su creador, el humanista Tomás Moro, es un nombre propio que designa el país imaginario descrito por el escritor. En ese sentido la emplea en 1532 Rabelais, cuyo Gargantúa fecha una carta «de Utopía» (libro II, cáp. 8) que cuenta cómo saquearon los dipsodas el país de Utopía y

asediaron la ciudad de los amaurotas (libro II, cáp. 23). En el siglo XVII, el género creado por Moro floreció abundantemente, pero esas obras recibían el nombre de «viajes imaginarios» y hay que esperar al siglo XVIII para ver la palabra «utopía» convertida en nombre común. El *Dictionnaire de Trévoux* remite a Moro y a Rabelais y habla de una «región que no existe en parte alguna», pero precisa, por primera vez, que «[esa] palabra se dice a veces en sentido figurado de un país imaginario, siguiendo el ejemplo de la *República* de Platón». Si bien la *Enciclopedia* no cuenta con un artículo «utopía», el *Diccionario de la Academia* [Francesa] la admite en 1762, pero no desarrolla su sentido hasta la edición de 1798: «Se dice en general de un plan de gobierno en el que todo está regulado con vistas a la felicidad común. Ej.: todo soñador imagina una utopía». De la fantasía geográfica que constituía la obra de Moro el sentido se había desplazado hacia el alcance institucional. A partir de aquella época el autor de utopía ya no era sino una mentalidad quimérica que legislaba en la fantasía, que aspiraba ingenuamente a transformar lo real en ideal. El mundo «no se someterá jamás a una utopía», escribía ya Gueudeville en 1730 en su prefacio a la traducción de la *Utopía*. Grimm o Formey tildarían de utopías las obras políticas de Rousseau y en 1782 Brissot defendería a Moro contra quienes lo tomaban por un soñador. Por último, el siglo XIX acentuaría el deslizamiento del sentido al crear los derivados *utópico* y *utopista*, hasta el punto de que el *Vocabulaire* de A. Lalande señalaría que esa palabra designaba, con una carga peyorativa muy frecuente, «un ideal político o social seductor, pero irrealizable, en el que no se tienen en cuenta los hechos reales, la naturaleza del hombre y las condiciones de la vida». Evolución idéntica se ve en alemán, italiano o español.[1]

Otra causa iba a contribuir a la aceleración de la alteración de esa palabra. Marx y Engels condenaron, en los sistemas de Saint-Simon, Fourier, Proudhon, un «socialismo utópico» basado en el ideal sentimental de una ciudad construida, como un plano, mediante la imaginación exclusivamente. A esa concepción generosa, pero tildada de platónica y pueril, oponían un

1. R. FALKE, *Utopie-logische Konstruktion und Chimere*, pág. 77.

«socialismo científico», especie de fisiología social apta para estudiar, histórica y científicamente los fenómenos de la producción y del intercambio para determinar las leyes de su evolución.[2] Posteriormente, el marxismo intentó recuperar la utopía, testigo de la permanencia de la lucha de clases[3] y signo de una oposición a los regímenes establecidos. Sin embargo, el término no ganó precisamente en claridad con ello, tanto menos cuanto que la hipótesis, tentadora sin duda, de una utopía como síntoma del socialismo eterno es demasiado exclusiva; no tiene en cuenta ni la diversidad del género (si bien la utopía política constituye una variedad importante, existen también utopías morales, satíricas o simplemente exploradoras de posibilidades) ni la perspectiva histórica (Von Mohl en 1845 y después Brasch en 1885 se preguntaron si no propondría ya Tomás Moro un programa socialista y Kautsky en 1898 lo decretó «primer socialista moderno»). Tomar a Moro por un antepasado de Marx es en cierto modo restaurar la tesis de los Padres de la Iglesia sobre los Antiguos tocados por un «presentimiento» del cristianismo).

El sociólogo Karl Mannheim iba a contribuir, a su vez, a la distorsión del término en *Ideologie und Utopie* («Ideología y utopía») (1929). Para él, se denominaba «ideología» las ideas políticas inspiradas o sostenidas por el sistema en el poder y «utopía» las que se oponían a él, que lo impugnaban. En ese sentido, la utopía se convirtió en sinónimo de progreso o incluso de revolución. Mientras que la ideología es estática y reaccionaria, la utopía es dinámica y progresista. Y Mannheim distingue cuatro grandes períodos en la Historia: la utopía chiliasta o milenarista del siglo XVI; la utopía humanitaria liberal, expresión de la clase burguesa de la Ilustración; la utopía pietista, expresión de la mentalidad chiliasta reprimida; por último, el comunismo, «nueva definición de la utopía en términos de realidad». Así, pues, la utopía se convierte en una esperanza, el signo de una mutación dialéctica. Ernst Bloch recogería ideas semejantes en *Das Prinzip Hoffnung* («El principio esperanza») (1959), mientras que Roger Mucchielli

2. G. DUVEAU, *Sociologie de l'utopie*, pág. 7.
3. W. KRAUSS, *Reise nach Utopia*, pág. 27.

(1960) descubre la función de la utopía en la rebelión: nace de la oposición entre la «tiranía» reinante y la nostalgia de un mundo mejor.[4] A su vez, R. Baczko (1971) propone una acepción amplia de la utopía al presentarla como «una visión global de la vida social radicalmente opuesta a la realidad social existente» y, por consiguiente, «radicalmente crítica». Por último, otros, como E. L. Tuveson (1950), pensaron que habían de buscarse los orígenes de la utopía en el milenarismo, en la llamada religiosa de una transcendencia. Para J. Servier (1967), la utopía expresa un milenarismo en cierto modo secularizado, laicizado; es una esperanza liberada de su transcendencia original, religiosa, y reducida a un deseo de transformación de lo real.

Por interesantes que sean esas ideas, resulta fácil ver en qué nos estorban para nuestro propósito: todos esos pensadores hacen de la utopía un concepto que ya no tiene gran cosa en común con la utopía en cuanto *género literario*; definen una mentalidad, una concepción mental que A. Cioranescu llama muy atinadamente el *utopismo*, pero que ha de tener por fuerza una relación bastante lejana con la utopía literaria, cuyo modelo es la obra de Tomás Moro. De ese modo, se puede ser perfectamente un utopista sin haber escrito una utopía; ahora bien, lo que aquí nos interesa es la utopía literaria.

Partiendo de conceptos sociológicos o ideológicos previos, se desfigura con frecuencia la utopía literaria sin atender demasiado a si le sienta bien ese traje. En resumen, se define una mentalidad, un tipo de pensamiento, y se proyecta el utopismo moderno en la utopía antigua, que raras veces se acomoda a él. A partir de una idea preconcebida, se recurre a la utopía como si se esperara al Mesías y se siente —sin motivo— la decepción de no encontrar en ella lo que se buscaba. En *Histoire et utopie* («Historia y utopía») (1960), un ensayista como Cioran se aproxima a ella con una curiosa ingenuidad y se irrita de que no sea la panacea, no ofrezca, en la práctica, sino remedios anticuados, felicidades artificiales, paraísos vetustos: «Lo que para ella

4. *Cfr.* también la definición de H. MARCUSE: «El adjetivo "utópico" no designa ya lo que no tiene "lugar", no puede tener lugar, en el universo histórico, sino aquello cuya aparición impide el poder de las sociedades establecidas» (*Vers la libération*, tr. por J.-B. Grasset, París, 1969, pág. 12).

era perfección, para nosotros es tara; sus quimeras son nuestros infortunios.» Esa decepción se debe a que se toma con demasiada frecuencia la utopía por la prospectiva, confusión que se incrementará a propósito de la utopía convertida en ucronía.[5]

Pese a esa vacilación sobre el sentido que se debe dar al término, se impone irresistiblemente la sensación de un misterioso y profundo parentesco entre todos cuantos han participado desde la Antigüedad hasta nuestros días en un mismo tipo de rebelión abstracta y a quienes un mismo impulso lanzaba a la búsqueda de una sociedad mejor. Las utopías atestiguan la permanencia de un gran sueño humano: sin embargo, ni sus intenciones, muy diversas, ni su invención ni su respeto de las reglas de un género literario constituyen el fundamento de su unidad.[6] ¿Cómo abordar, entonces, lo que constituiría, en cierto modo, la «esencia» del género utópico?

UNA ACTITUD DEL PENSAMIENTO

¿No podríamos rastrear la presencia en todo autor de utopía de semejantes actitudes mentales, de semejantes reflejos intelectuales ante la realidad? Esa empresa ha seducido a algunos investigadores y no deja de ser provechoso interesarse un instante por sus observaciones.

De forma general, hemos de reconocer que la creación de una utopía —es decir, de un mundo tal como debería ser— expresa una sensación de fracaso en la adaptación al mundo tal como es. El utopista se siente incómodo en la sociedad de su tiempo, cuyas taras advierte y condena. Un hombre de acción intentará reformar ese mundo en el que vive, cambiar el orden

5. Véase un panorama completo del problema y un inventario de las numerosas acepciones de los términos «utopía», «utópico», etc., en la voluminosa antología publicada por A. Neussüss, en la que figura, además, una bibliografía de 695 títulos al respecto. Véase también la obra de F. E. Manuel.

6. Añadamos que nos parece poco provechoso recurrir a la caracteriología. «La utopía francesa», dice Georges Duveau (*op. cit.*, pág. 101), «cuenta con muchos apasionados, la utopía inglesa cuenta más bien con flemáticos y sanguíneos.» Tal vez, pero con esa clase de distinciones no avanzamos nada.

de cosas, ejercer una presión sobre la Historia. El utopista, por su parte, no cree en la eficacia de su acción personal: es escéptico o timorato o incapaz de una acción concreta. Esa debilidad aguza aún más una necesidad de revancha y compensación. Excluido de la lucha activa, se atrinchera en la abstracción; opta por borrar la realidad para reconstruirla en el pensamiento, crear un mundo conforme a sus deseos.[7] Su posición, lúcida y quimérica a un tiempo, es una posición de retirada: es un débil con comportamiento compensatorio.

Pero la mayoría de las veces ese débil no podría satisfacerse con instalarse solitario en una edad de oro o una arcadia para su uso personal. Ese especulativo se persuade de buen grado de que bastaría poca cosa para que su pensamiento abstracto afrontara victoriosamente la realidad, para que se reconociera la superioridad de su construcción sistemática respecto de la existente. Hay en él un legislador impaciente por trabajar en lo concreto, en la materia viva. En la calma del despacho en el que ha construido su ciudad ideal, patalea al pensar en lo que podría realizar, si tuviera el poder. En resumen, como ha visto atinadamente R. Ruyer, en el utopista se combinan la mentalidad especulativa, «teorética», y la mentalidad de poder. *Sueña*, literalmente, con el poder que le permitiría transformar su teoría en realidad. Si acaso, se contentaría con inspirar a alguien que tenga dicho poder, con ser el genio benefactor que dicte su uso, aceptaría reinar por persona interpuesta. Así se explica la ingenuidad de algunos utopistas que ofrecieron a los poderosos de su tiempo la inmaculada maqueta de su ciudad: Platón soñando con convencer a Dionisio o Campanella ante el rey de España o Harrington dedicando a Cromwell su *Oceana*. Sin embargo, la mayoría, más prudentes o más desengañados, se limitan a reinar en su mundo paralelo, a proponerlo como modelo a sus contemporáneos o a la posteridad.

Esa tendencia fundamental del utopista a rechazar la acción concreta en provecho de la especulación lleva demasiado deprisa a concluir que cae en la quimera. ¿Se trata de verdad de un sueño puro, de una negación radical de toda realidad? El examen revela que raras veces hay una ruptura con la realidad,

7. R. RUYER, *L'utopie et les utopies*, pág. 37.

sino que se trata de una corrección, una rectificación de ella. El utopista, al ver lo que es, imagina y sugiere lo que debería ser: está obsesionado por un «deber ser».

Cierto es que algunos utopistas se lanzaron a la irrealidad absoluta por una necesidad en cierto modo compensatoria o un gusto excesivo por la fantasía: exponentes de ello son Cyrano de Bergerac o Chesterton. Pero constituiría un error olvidar que muchos de ellos, lejos de ser soñadores recluidos en una cámara sin contacto alguno con los fenómenos políticos, sociales, económicos, eran, al contrario, hombres cuya formación o cuyo estado los habían colocado en relaciones constantes con ellos: Tomás Moro fue canciller de Inglaterra y la primera parte de su *Utopía* muestra bastante claramente que no perdía de vista los problemas de su tiempo; también fue canciller Francis Bacon, cuya «Casa de Salomón», en la *New Atlantis* («Nueva Atlántida»), inspiró el muy real Colegio de Filosofía y después la Sociedad Real de Londres; y fueron hombres apasionados por los problemas económicos o políticos de su época como Theodor Herzl, padre del movimiento sionista, el economista Theodor Hertzka o el abogado Edward Bellamy. Lejos de estar radicalmente cortada de la realidad, la utopía sería más bien una emanación, una secreción de ella, y en muchos casos guarda con dicha realidad un contacto más estrecho de lo que se suele creer. Tomar la utopía por una quimera, un sueño gratuito, es pasar por alto que en muchos casos es una obra inspirada por las circunstancias. Así, la utopía es por esencia *histórica*, ya que está determinada por sus relaciones con la realidad.[8]

Por eso, como recuerda R. Mucchielli,[9] el proceso de formación de la utopía entraña varias fases dialécticamente organizadas. Al principio, todo nace de un sentimiento de rebelión ante un estado histórico considerado insatisfactorio, rebelión que va compañada a la vez de una «observación lúcida y metódica de la sociedad contemporánea, considerada un caso patológico», y de un pesimismo fundamental sobre las posibilidades de intervención eficaz. De esa dolorosa contradicción surge, por necesidad compensatoria, la construcción de la ciu-

8. B. Baczko, *Lumières et utopie*, pág. 364.
9. R. Mucchielli, *Le mythe de la Cité idéale*, pág. 62.

dad imaginaria organizada lógicamente mediante corrección sistemática de las insuficiencias de la realidad, que en todas las etapas del razonamiento permanece presente entre líneas.

Resulta fácil sospechar que semejante ajuste de la realidad supone un mundo específico fuera del espacio y del tiempo, fuera de la geografía y de la historia; la actitud intelectual, el mecanismo del pensamiento que llevan a edificar ese universo paralelo podrían constituir la «esencia» común a todas las utopías.

A ese respecto, la notable obra de R. Ruyer ha propuesto una distinción esencial entre el *modo utópico* y el *género utópico*. El modo utópico es la facultad de imaginar, de modificar la realidad mediante hipótesis, crear un orden diferente de la realidad y paralelo a ella. En otros términos, consiste en modificar un conjunto de axiomas y, por tanto, en este caso, en cambiar el mundo. Esa actitud es bien conocida de los matemáticos: es la que rige la especulación sobre las geometrías en *n* dimensiones o las geometrías no euclidianas. Se trata de un método hipotético-deductivo. Al principio, el científico y el utopista utilizan la misma experiencia mental, pero difieren en que el científico está atento a la verificación y el utopista no. Claude Bernard definía la actitud del científico en tres etapas: «Observación, hipótesis, experimentación». El utopista se detiene en la segunda. Así, pues, el modo utópico no niega lo real; sirve, al contrario, para profundizarlo mediante la invención de lo que podría ser. Es, según la excelente definición de R. Ruyer, un *ejercicio mental sobre las posibilidades laterales*.

Hasta aquí se trata simplemente de una actitud del pensamiento, de un modo de reflexión, de una facultad generalmente repartida y que por ello no lleva a todo el mundo a crear utopía. Así, pues, sólo se pasa al género utópico, en el sentido estricto del término, si la reflexión sobre las posibilidades laterales acaba en la representación de un mundo específico, organizado. El pensador utópico, al crear una utopía, vuelve accesibles sus hipótesis en forma de una ciudad en la que se organizan y se estructuran.

Esa voluntad de *representar* un universo construido a partir de una realidad y modificado mediante la especulación abstracta explica que la utopía requiera una forma literaria, la úni-

ca que puede realizar la representación de un mundo en marcha, tan complejo como el real y dotado de una vida verosímil. Dicho de otro modo, el utopista tiene también pretensiones artísticas; pretende ofrecer un cuadro descriptivo y no el esquema de un conjunto de leyes y príncipios. Quiere que el mundo que ha creado sea semejante al real y a la vez diferente de él; pretende animarlo, darle cierta profundidad, mostrarlo en pleno funcionamiento. Teniendo en cuenta la complejidad de la demostración que se propone, elegirá la novela como la forma más apta para realizar su propósito.[10] Así, pues, la utopía parecerá con frecuencia un avatar del género novelesco y ese criterio literario servirá también para circunscribir nuestro tema: en las páginas que siguen vamos a esforzarnos por trazar la historia del género utópico, es decir, de una serie de cuadros imaginarios de un ideal constructivo de la vida en sociedad supuestamente realizado y presentado en el marco de un relato. Por eso, estudiaremos la *Utopía* de Tomás Moro y no la *Republique* («República») de Jean Bodin, el Platón del *Timeo* y del *Critias* y no el de la *República* y *Las leyes*, el Morelly de la *Basiliade* y no el del *Code de la nature* («Código de la naturaleza»).[11]

LAS CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL GÉNERO UTÓPICO

La característica exterior más evidente y común de la utopía es seguramente su *insularismo*. En efecto, ¡cuántas islas en la tradición utópica, de Tomás Moro a Moutonnet de Clairfons, pasando por Gilbert, Lesconvel o Morelly! Y cuando, por casualidad, no se trata de una isla aislada en medio del océano, el insularismo fundamental no es menos evidente: la Ciudad del Sol se repliega en «una vasta llanura bajo el Ecuador»; el reino

10. No está excluida la forma dramática (*cfr.* las obras de Marivaux, de K. Capek o de G. B. Shaw), pero es mucho más rara.

11. Este tipo de precisión no es inútil. En su artículo «Utopie» (*Lexikon der Weltliteratur im XX. Jahrhundert*. Friburgo, 1961, t. II, col. 1154-1164), H. HIMMEL coloca también obras como *L'Atlantide* de P. Benoit y *Der Zauberberg* de Th. Mann.

de Butrol, en la obra de Tyssot de Patot, está cortado del exterior por la muralla de la sabana y la jungla; la Mezzorania de Berington está olvidada en el centro de Africa y la utopía de Butler está encerrada en lo más profundo de las montañas. Ese insularismo no es sólo una ficción geográfica, responde a la necesidad de preservar una comunidad de la corrupción exterior y ofrecer un mundo cerrado que, según observa C-G. Dubois,[12] es como un cosmos miniaturizado, en el que reinan leyes espcíficas que escapan al «campo magnético de lo real». El insularismo utópico es ante todo una actitud mental, de la que la isla clásica no es sino la representación ingenua. Corresponde a la convicción de que sólo una comunidad al abrigo de las influencias disolventes del exterior puede alcanzar la perfección de su desarrollo; entraña, evidentemente, una autarquía y una autonomía casi absolutas, discernibles a propósito de los *problemas económicos*.

El utopista profesa el desprecio del oro y del dinero. En Moro, el metal precioso sirve para hacer orinales o para forjar cadenas para los esclavos y los condenados, mientras que los niños de la Ciudad del Sol «se ríen a carcajadas», cuando les hablan de la importancia que ciertos pueblos atribuyen a la moneda. La misma actitud es común también a los sevarambas de Veiras, a los ajaoyanos de Fontenelle, a los icarianos de Cabet o a los franceses de 2270 imaginados por A. France. Los utopistas temen al sistema monetario, que engendra desigualdades e injusticias y tiene tendencia a alterar la uniformidad y la simetría de las condiciones que reclama la ciudad ideal.

En consecuencia, prefieren una economía cerrada, perfectamente autárquica, que permite excluir el dinero mediante una explotación directa de los recursos. Por eso, experimentan una auténtica fobia hacia el comercio, considerado parasitario, inmoral y antisocial: el escaso comercio necesario para los solarianos sólo puede hacerse más allá de las puertas de la ciudad; incluso Bellamy, en *Looking bacward* («Mirando hacia atrás») proscribe también en 1888 el comercio por considerarlo fundamentalmente inmoral.

Ese ostracismo de una economía monetaria y del comercio

12. C. G. Dubois, *Problèmes de l'utopie*, pág. 25.

entraña el culto de un sistema exclusivamente agrícola. Se trata de una constante que salta a la vista: para los eudemonianos de Stiblin no hay nada mejor que la agricultura, los solarianos de Campanella, pese a su amor al saber, dan lo mejor de sí mismos en el trabajo de la tierra, los sevarambas hacen obligatoriamente tres años de servicio agrícola en su formación, Fénelon insiste en la revalorización de la condición campesina, los mezoranianos de Berington son antes que nada labradores.

Otra característica esencial del género: la regularidad. El funcionamiento interno del universo utópico debe ser impecable como el de un mecanismo de relojería, prestarse lo menos posible a la fantasía, a la excepción. Por eso el utopista es aficionado a una *disposición geométrica*, signo visible del control perfecto y total. En Utopía, Tomás Moro describe cincuenta y cuatro ciudades perfectamente idénticas: todas las calles están trazadas con cordel, todas las casas presentan el mismo aspecto, todas tienes tres pisos; en la obra de Campanella, la ciudad está repartida en siete círculos concéntricos; en la *Icarie* («Icaria») de Cabet, todas las calles deben contar con dieciséis casas del mismo estilo. Ese gusto por la simetría es un reflejo del amor por el orden llevado hasta una especie de misticismo: el prestigio del número —ya en Platón— manifiesta la omnipresencia de la regla justa.[13]

El utopista desconfía de las ciudades, que han crecido con el paso del tiempo y a la buena de Dios, sin interés por el rigor y el alineamiento; teme un desarrollo «natural» y, por tanto, tributario de las intervenciones perturbadoras de la Historia y de los acontecimientos. Resulta significativo que la utopía no tenga pasado, que no haya llegado a ser tal a consecuencia de una evolución o, al menos, dicha evolución pertenezca a un pasado mítico, mencionado por mero respeto de la convención. La utopía *es*, en un presente definitivo que desconoce el pasado e incluso el porvenir, pues, al ser perfecta, ya no cambiará. La utopía realizada, edificada en nombre del progreso absoluto, niega toda posibilidad de progreso ulterior: es resueltamente inmovilista, definitiva, al abrigo del tiempo.[14] Por eso, el clásico

13. R. MUCCHIELLI, *op. cit.*, pág. 97.
14. C. G. DUBOIS, *op. cit.*, pág. 21.

visitante de la utopía penetra siempre en ella en el momento en que está acabada, en perfecto orden de funcionamiento. El utopista construye de nuevo, barriendo los acontecimientos históricos, porque los hechos dados le molestan para su construcción paralela.

El orden y la legislación deben, pues, bajar del cielo y no nacer de la Historia. Así, pues, ¿quién podría definirlo e instaurarlo ese orden soberano, soporte del equlibrio, la armonía y la continuidad sin conflictos, sino ese personaje casi divino, engranaje necesario para la utopía, que es el *Legislador*?

Ese sabio más que humano, que combina la clarividencia con el desinterés absoluto, figura en lugar destacado en la mayoría de los utopistas. En la obra de Moro, era el buen rey Utopo; en la de Campanella, Hoh, el Metafísico;[15] en la de Bacon, el gran Salomón; se llama Olphaus Megaletor en la de Harrington, Sévarias en la de Veiras, Alsmanzein en la de Morelly, Unipour en Restif de la Bretonne o Icar en la de Cabet. Está presente incluso en la antiutopía moderna, con otra tonalidad, cierto es; el Bienhechor en Zamiatin, Big Brother («el Hermano Mayor») en Orwell. Siempre es el mismo personaje, con nombres diversos, que provoca el agradecimiento y la veneración del pueblo.

El Legislador no es el único garante del equilibrio y del orden. Como el utopista quiere la estabilidad y la regularidad de su régimen, concede atención particular al mantenimiento de las instituciones y de las leyes. Cierto es que hay algunas utopías sin instituciones, la *República* de Zenón de Citio, *Men like Gods* («Hombres como dioses») de Wells, la Inglaterra soñada por W. Morris y la *The Coming Race* («La raza futura») de Bulwer-Lytton, en la que se supone que la sabiduría y los buenos instintos permiten precindir de las leyes y del gobiernno, pero son excepciones. En general, el utopista, comenzando por Platón, convierte la ley en auténtico mito, es *institucionalista* convencido, razón por la cual va en busca del mejor de los mundos posibles obtenido mediante un juego sutil y complicado de reglamentos y obligaciones. Así, pues, el Legislador hará leyes

15. Es decir, el Sol, cuyo símbolo astrológico es, en la versión latina de la obra, Hoh.

buenas que, al actuar sobre un pueblo nuevo, harán hombres nuevos y dignos de esas leyes inmutables.

Uno de los efectos de la ley al que el utopista se muestra particularmente apegado, recuerda también R. Ruyer, es la uniformidad social. El ideal es que todos los ciudadanos estén asimilados al Estado e identificados con él. Así, pues, evitará a toda costa las divergencias, las excepciones, las disidencias: lo que primero llama la atención en Utopía es la unanimidad completa, casi mecánica, de las voluntades, alimentadas por una misma convicción y encaminadas hacia un mismo fin. Eso explica la supresión o, mejor dicho, la inexistencia de causas de conflictos, de pasiones y reivindicaciones; no hay minorías en acción ni partidos en el sentido político del término, que expresarían opiniones contradictorias y alterarían el orden y la norma. El ciudano de Utopía ha aprendido a hacer abstracción de sí mismo para entregarse sin reservas al todo.

La misma aspiración a la uniformidad entraña la igualdad de los ciudadanos y la supresión de las clases sociales tradicionales. Éstas quedan substituidas con frecuencia por otras, cuidadosamente uniformizadas, a su vez. Se trata entonces de clases «creadas» por el poder central, lejos de toda germinación anárquica, espontánea, y son los signos de funciones más que de grupos autónomos reivindicadores.[16] Así sucede con las tres clases de Platón, con las siete clases que Fénelon distingue por el color de sus trajes, con los ciudadanos meritorios de Mercier tocados con sombreros bordados. Así se consigue una sociedad en orden, basada en una jerarquía nueva e indiscutible, en la que las clases son perfectamente uniformes y accesibles en condiciones muy precisas.

Semejante conjunto sólo puede funcionar con regularidad a costa de una vigilancia estrecha: por eso, los utopistas recurren siempre a un *dirigismo* estricto. En esa esfera, han llegado muy lejos. La utopía es por naturaleza constrictiva. En ella la virtud, que ha llegado a ser un reflejo condicionado, encierra al hombre en un yugo, crea autómatas que evolucionan en colmenas geométricas. Léanse las obras de Moro, Campanella, Fénelon, Morelly y tantos otros: en todos ellos, con el pretexto de la li-

16. R. Ruyer, *op. cit.*, pág. 44.

bertad, el individuo es esclavo. Aquí se lo obliga a cambiar de domicilio cada seis meses, allá las comidas se toman obligatoriamente en común; no puede casarse sino a determinada edad y según determinadas reglas y no tendrá hijos hasta el momento prescrito por la ley; toda propiedad está proscrita, hasta el punto de que ni siquiera posee sus vestidos; trabaja, ama, se distrae a horas fijas... En todos los casos el hombre está encadenado en nombre de una felicidad coercitiva, es responsable ante el Estado de sus actos e incluso de sus pensamientos. En todos los casos, los decretos caen como cuchillas en una ebriedad de la reglamentación y la uniformización, en las que hasta el menor caso está previsto y nada queda abandonado al azar ni a la iniciativa personal. Sabido es en qué acabaría ese condicionamiento en la antiutopía moderna de Zamiatin o Huxley, en la que no podrá ocultarse al intervencionismo del Estado ni la menor parcela del individuo.

No debe extrañar que en esas condiciones el utopista propugne de buen grado el *colectivismo* más absoluto. La mayoría de las veces, la familia ha desaparecido del reino de Utopía: en efecto, la célula familiar constituye fácilmente un núcleo refractario al orden social y hace que se prefieran los intereses particulares a los de la ciudad. El matrimonio, cuando existe, está sometido a reglamentos muy precisos. La propiedad ha desaparecido: como nadie posee nada personalmente, los almacenes generales suministran a cada uno lo preciso para sus necesidades. Así, el utopista mantiene tanto la igualdad como el reparto justo, liberado del azar y de la competencia individualista.

Por esa razón, la felicidad en Utopía es una *felicidad colectiva*, no un gozo individual y, por tanto, sospechoso. Todo el mundo será feliz en ella, pero a condición de serlo con los demás, como los demás, y, sobre todo, ante los ojos de los demás. Pues el utopista siente horror por el secreto, también él individualista. Sueña con una transparencia en la que cada cual fuera un espejo: todos se reflejan y se devuelven su propia imagen feliz, unánime y sin fallos. El alma del utopiano es una placa lisa en la que resplandece la mirada colectiva. Los antiutopistas de nuestro tiempo harían de esa visión una trágica aplicación: en la obra de Zamiatin, las propias casas son de cristal, idealmente

transparentes; en la de Orwell, pantallas de televisión espían los menores gestos y en los carteles los ojos del Hermano Mayor, mediante un artificio de perspectiva, parecen clavadas en todo el mundo; en la de Huxley las distracciones se disfrutan obligatoriamente en común y, por lo demás, se ha impuesto, mediante un condicionamiento, el horror a la soledad.[17]

Así, pues, lo esencial es mantener a los habitantes agrupados y ocupados. Toda forma de inacción quedará proscrita. Desde Tomás Moro e incluso desde la Antigüedad, la ciudad utópica se parece a una colmena en actividad incesante. Platón decía ya: «Hay que establecer un orden de ocupación para todo el tiempo de la vida de todos los hombres libres sin interrupción a partir del amanecer hasta el día siguiente, a la salida del sol» (*Las leyes*). Pero ese trabajo no está destinado, naturalmente, a producir cosas superfluas. El utopista siente horror de la profusión, del despilfarro, de la prodigalidad;[18] es *ascético* y detesta el lujo o, mejor dicho, el único lujo utopiano está reservado a las ceremonias públicas que manifiestan la grandeza de la ciudad en su conjunto.

Para conducir a los hombres a ese punto de cohesión y unanimidad, los utopistas no han dejado de reservar un lugar importante a la educación. La *pedagogía* ofrecerá el mejor medio de acción directa sobre el material humano a fin de uniformizar las conciencias. Desde Platón, no hay utopía que no le reserve una función apreciable: en la mayoría de los casos, la educación queda confiada al Estado, custodio de la norma y del único modelo autorizado. Un ciudadano se forma desde la infancia y desde la infancia se le infunde la gama de reflejos indispensables. Hay que substituir su naturaleza primitiva, humana y, por tanto, individualista y anárquica, por otra, adecuada para su función.

Así, el utopista se revela, en última instancia, hostil a la na-

17. No es una característica del cinismo de la contrautopía moderna. Rousseau justifica la delación en su Edén de Clarens y E. Cabet asegura que «en ninguna parte es más numerosa la policía [que en Icaria], pues todos nuestros funcionarios públicos, e incluso todos nuestros ciudadanos, están obligados a vigilar la ejecución de las leyes y a perseguir o denunciar los delitos que presencien» (pág. 132).

18. *Cfr.* R. RUYER, *op. cit.*, pág. 51.

turaleza, desordenada e invasora. Desde ese punto de vista, las utopías modernas —las de Wells, Zamiatin, Huxley, Orwell, Werfel, etc.— serán particularmente reveladoras: universo urbano, mineral, geométrico. Cierto es que las técnicas de hoy tienen algo que ver con ello, pero podemos ver en la actitud antinaturalista del utopista una constante, independiente de la evolución de las técnicas. Muchas utopías reservan en apariencia un lugar importante a la naturaleza, pero se trata de una naturaleza domesticada, amansada, geometrizada: el curso de los ríos se vuelve rectilíneo, se cultivan y parcelan las tierras. Nada recuerda al desorden o la exuberancia espontánea: también la naturaleza está en posición de firmes.

Así, pues, la utopía se muestra, en una palabra, *totalitaria* y *humanista* a la vez: totalitaria no en el actual sentido político del término, sino en el de una aspiración a la síntesis, a la armonía; aspira a ser una estructura, según la definición de Hjemslev, es decir, una entidad autónoma de dependencias internas; humanista también, pese a su carácter opresivo y constrictivo, en la medida en que pretende ser creación humana, realizada sin recurrir a una transcendencia exterior. El utopista manifiesta un innegable optimismo antropológico, que coloca al hombre en el centro del mundo y lo convierte en dueño de su destino.

Seguramente podríamos intentar evaluar el valor moral y funcional de la utopía. Según R. Ruyer, es un «género falso», porque tiende, en el plano imaginario, hacia el poder sin una técnica válida del poder. A veces resulta «ridícula» a fuerza de esquematización de las realidades humanas y sociales y, si se la toma en serio, puede resultar peligrosa. Por último, aunque las reflexiones de los utopistas han podido servir a veces para el desarrollo de la sociología, «en conjunto, podemos mostrarnos bastante severos con los resultados prácticos de las utopías». En nuestra opinión, esos juicios son poco oportunos. Para nosotros, la utopía constituye ante todo un género literario y, como tal, no debe «servir» para nada. A lo sumo, la consideraremos, en su esencia, catártica, compensatoria; es decir, que tiene al menos una causalidad tanto como una finalidad.

Si bien podemos denominar utopía una obra que presente, total o parcialmente, las características enumeradas, no por ello deja de ser necesario diferenciarla de los géneros emparentados, proceden de la misma actitud intelectual, pero se distinguen de ella por su finalidad propia.

El tema de la edad de oro se remonta, como la utopía, a la Antigüedad. También en este caso se trata del sueño de otro mundo, de un mundo liberado del mal, en el que la condición humana esté exenta de angustia. Es el sueño de un tiempo pasado, antes de la decadencia y la caída, fuera de la Historia; *in illo tempore*. Tiempo sin crímenes ni leyes ni castigos ni guerras; los hombres vivían felices y sin preocupaciones en una tierra que por sí sola producía todo: *per se dabat omnia tellus*, dice Ovidio (*Metamorfosis*, I). Un tema que se prestaba también a la evocación poética fue, evidentemente, duradero en literatura.[19]

A esa edad de oro mítica y alejada en el tiempo, los antiguos sumaron ya el sueño de las islas Afortunadas (*insulae fortunatae*), alejadas en un espacio imaginario en el que hubiera quedado preservada la edad de oro (Hesíodo, *Obras*; Píndaro, *Olímpicas*; Horacio, *Épodos*) o el de los Campos Elíseos, morada eterna de los justos, ya mencionada por Homero en la *Odisea*.

Esas construcciones imaginarias proceden, evidentemente, de la misma necesidad compensatoria, de un mismo sueño de felicidad, igualdad y comunidad: la edad de oro de Hesíodo, decía Maurice Croiset, es un «auténtico sueño de campesino fatigado». El hombre es feliz en ella porque está en comunión con la naturaleza y los dioses. La única condición que se le impone es la de no transgredir la Ley: si el imprudente Adán come la manzana, si la curiosa Pandora abre la caja de los males, la edad de oro se desvanece sin que nada pueda hacerla volver. Es nostalgia, añoranza de un pasado perdido para siempre, mientras que la utopía es esfuerzo de construcción, voluntad huma-

19. *Cfr.* B. GATZ, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hilldesheim, 1967; H. LEVIN, *The myth of the golden age in the Renaissance*, Bloomington, 1969; R. WALKER, *The Golden Feast*, Londres, 1952.

na de afirmarse y conquistar una felicidad que el hombre deberá sólo a sí mismo.

Las mismas reflexiones son aplicables a la Tierra de Jauja, cuya denominación francesa apareció en el siglo XIII en dialecto franco,[20] también ella inexistente. Esencialmente, es el lugar en el que se come bien, el paraíso de los glotones y los bebedores.[21] En ella no se trabaja (*Schlaraffenland*, país de los vagos, dicen los alemanes), ríos de vino corren entre mesas servidas por muchachas hermosas; las salchichas cuelgan de los árboles y los techos son de alajú. Ese sueño es también compensatorio, pero en el nivel de los estómagos; es una huida ante las frustaciones alimentarias y las condiciones de trabajo,[22] pero no aspira a organización social alguna. La Tierra de Jauja, fundamentalmente materialista y anárquica, está muy alejada, en realidad, de la utopía, centrípeta y ascética. Sobre todo, la utopía procura ofrecerse siempre como una virtualidad, como una solución viable, aunque no descubierta ni explotada.

A continuación viene la Arcadia, más refinada sin lugar a dudas, que se opone a la utopía en que en ella el individuo es rey. En un mundo sin pecado y sin sufrimientos, vive feliz y cerca de la naturaleza, al abrigo de las constricciones y sin preocupación por el mañana. Universo de cartón piedra en el que se alteran todas las relaciones con lo real y en el que el propio marco, pastoral, campestre (piénsese en Sannazaro, en Philip Sidney, en Lope de Vega, en las *Diana* y las *Astrée*), es precisamente un rechazo de la ciudad, de la organización social. La arcadia, típica del Renacimiento y del Barroco, es un simple *locus amoenus* («lugar delicioso»), procedente directamente de la edad de oro.[23] En el límite de esa ausencia de compromisos se situaría, por último, el País de las Maravillas, en el que hasta las

20. La Tierra de Jauja aparece incluso en la Antigüedad, como se desprende de la descripción hecha por Teleclides en su *Anfictión* (fragmentos en Ateneo, 6, 19).

21. C. G. DUBOIS, *op. cit.*, pág. 35.

22. A.-L. MORTON, *L'utopie anglaise*, pág. 12. Véase también G. COCCHIARA, *Il paese di Cuccagna*, Turín, 1956; A. GRAF, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Turín, 1892; F. y C. SLUYS, «Le pays de Cocagne», *Problèmes*, LXXVII, 1961, págs. 17-29.

23. H. SCHULTE-HERBRUGEN, *Utopie und Anti-Utopie*, pág. 46.

constricciones de las leyes físicas han desaparecido, universo de los encantadores y las hadas que ya nada tiene en común con la utopía, salvo la necesidad compensatoria de la que nace.

Como se ve, esos géneros emparentados se relacionan más o menos con la idea de caída, de degradación en un tiempo histórico del que invitan a huir por el pensamiento. En la utopia, en cambio, el hombre se propone construir su propio paraíso, resueltamente terrestre, sin recurrir a la beneficencia y el paternalismo divinos. La redención que propone el utopista es una redención del hombre por el hombre, nacida de un sentimiento trágico de la Historia y de una voluntad de dirigir su curso.

Pensemos también en el paralelismo del viaje imaginario, también muy antiguo —la *Odisea*, Luciano, las tribulaciones de Sinbad el Marino, por ejemplo— y que englobó el género propiamente utópico hasta el siglo XVIII. La confusión nace de que con frecuencia viaje imaginario y utopía van unidos, ya que al país inexistente se llega sólo al cabo de un largo viaje. Así, pues, la relación de un viaje imaginario puede contener una utopía, en cuyo caso todo depende de las proporciones: ¿a cuál de los dos elementos ha querido dar prelación el autor? Tanto es así, según confiesa Ph. B. Gove,[24] que no es posible dar definición exclusiva alguna del viaje imaginario. En el viaje imaginario en estado puro, el autor insiste en el extrañamiento, el exotismo, el alejamiento; en la utopía, el foco se desplaza sobre el fin de un viaje que ya no es sino un medio, al cesar la aventura de ser un fin en sí misma. El *Jacques Sadeur* de Gabriel de Foigny, la *Histoire des Sévarambes* («Historia de los sevarambas») de Veiras o *Découverte australe* («Descubrimiento austral») de Restif de la Bretonne ofrecen ejemplos significativos de esa colusión de los géneros.[25] En cambio, el viaje extraordinario se relaciona sobre todo con lo fantástico y lo maravilloso,[26] sin aspiración alguna al realismo o a la autenticidad, y la parte de utopía que en ellos

24. Ph. B. GOVE, *The imaginary voyage*, pág. 158.

25. Sin embargo, se ha intentado, de forma bastante poco convincente, distinguir los dos géneros mediante criterios formales, en particular el uso más o menos justificado de las digresiones. Véase a ese respecto el artículo de A. ROSENBERG (*Digressions in imaginary voyages*, págs. 21-38).

26. G. ATKINSON, *The extraordinary voyage in French literature from 1700 to 1720*, págs. 7-8.

pueda encontrarse se caracterizará por los mismos rasgos: reinos de árboles que hablan o de caballos filósofos, que en la mayoría de los casos son sátiras del mundo tal como es y no construcciones complejas y positivas, como veremos en la obra de Cyrano de Bergerac, Swift o Holberg.

Queda, por último, la robinsonada, destinada también a conocer una gran fortuna. En este caso no se trata ya del retrato de una sociedad, sino, al contrario, de la aventura de un hombre aislado o de un grupito de civilizados apartados de la sociedad y arrojados a una isla por un naufragio.[27] Utopía y robinsonada tienen en común el insularismo y el aislamiento del resto de la comunidad humana, pero se trata sólo de similitudes exteriores: en una se desea el regreso, en la otra se rechaza.

No siempre es cómodo distinguir la utopía de los géneros emparentados. Por lo demás, la identificación de determinada obra con determinado tipo literario no excluye, evidentemente, la posibilidad de que en una o varias de sus características coincida también con otra categoría. Todo depende de la evaluación de los elementos constitutivos de la obra examinada.

Puesto que hemos de intentar definir las obras que vamos a seleccionar, proponemos que se hable de utopía cuando, en el marco de un relato (lo que excluye los tratados políticos), figure descrita una comunidad (lo que excluye la robinsonada), organizada según ciertos principios políticos, económicos, morales, que restituyan la complejidad de la vida social (lo que excluye la edad de oro y la arcadia), ya se presente como ideal que realizar (utopía constructiva) o como previsión de un infierno (la antiutopía moderna) y se sitúe en un espacio real o imaginario o también en el tiempo o aparezca, por último, descrita al final de un viaje imaginario, verosímil o no.

---

27. H. BRUNNER, *Die poetische Insel*, pág. 96.

I. LOS ORÍGENES ANTIGUOS Y LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA

1. LA ANTIGÜEDAD

La reflexión sobre la organización política apareció en Occidente ya en el siglo V a. de J.C. y, como en muchos otros ámbitos, se la debemos a Grecia. El tratado teórico precedió a la creación en forma más o menos novelada, que se multiplicaría sobre todo a partir del siglo IV. No carece de interés la mención breve de las ideas de los teóricos que posteriormente alimentarían las utopías propiamente dichas.

Ya el cínico Antístenes, según el testimonio de Diógenes Laercio, había compuesto una *República* basada en un régimen ascético y austero. Parece ser que aquel iniciador rechazaba la propiedad privada y predicaba un regreso al estado primitivo, lejos de las ciudades, engendradoras de vicios y corrupción. Su sociedad se basaba en la igualdad de las clases y de los sexos, el rechazo de todas las distinciones nacionales y la instauración de la unión libre. Uno de sus discípulos, Diógenes de Sinope, compuso también una *República*, al parecer según principios idénticos, de la que sólo quedan fragmentos.

De entrada se manifestaba en los teóricos lo que más adelante sería una constante de la utopía: el problema del reparto de los bienes y del equilibrio social. Aristóteles lo atestigua: «Lo esencial, para algunos», escribe (*Política*, II, vii, 1), «es que las relaciones de propiedad estén bien reguladas: según dicen, son el motivo de todas las sediciones.» Entre esos soñadores políticos, cita a dos precursores de Platón.

El primero es Faleas de Calcedonia, partidario de la igualdad absoluta de los bienes y de un sistema de educación pública. En su ciudad, todos los trabajadores debían pasar a ser es-

clavos de la república, mientras que el Estado se encargaría de organizar y dirigir la producción, lo que permitía eliminar el paro y la superproducción. Para algunos, esa nacionalización de los medios de producción hace de Faleas en cierto modo un antepasado del socialismo.[1]

El segundo es un arquitecto contemporáneo de Pericles, Hipodamo de Mileto, el que, también según Aristóteles, «inventó el trazado geométrico de las ciudades y configuró el Pireo como un tablero de ajedrez». Hipodamo establecía tres clases: una comprende a los sacerdotes, la segunda a los soldados, la tercera a los artesanos y los labradores. Sacerdotes y soldados no podían poseer nada personalmente y los miembros de la tercera clase les proporcionaban la subsistencia. Parece ser que Hipodamo concebía un Estado sin esclavos y la participación de todos los ciudadanos en la administración. La importancia que concede a los soldados sugiere un Estado guerrero basado en la agricultura, de tipo espartano, bastante contradictorio con la democracia de principio.[2]

Su amor por la simetría le granjeó las pullas de Aristófanes, que en *Las aves* se burla de él con el nombre de Meton: «Tomaré mis dimensiones con una regla recta que aplico de modo que el círculo resulta cuadrado. En el centro, habrá una plaza pública, en la que desembocarán calles rectas que convergerán hacia el centro mismo y, como de un astro, también redondo, partirán en todos los sentidos rayos rectos.» Esa descripción hace pensar en las disposiciones que imaginarían Platón y más adelante Moro o Campanella.

Erraríamos si supusiéramos que Antístenes, Faleas o Hipodamo son casos aislados. En realidad, esos diferentes proyectos reflejan el clima mental de una época en que el pueblo ateniense era excitado por políticos que lo atraían con el señuelo de sueños de abundancia, de transformación radical de la sociedad que conduciría a un paraíso comunista.[3] A comienzos del siglo IV, semejantes proyectos estaban de actualidad; para con-

1. R. VON POHLMANN, *Geschichte der sozialen Frage*, pág. 5.

2. I. LANA, *L'utopia di Ippodamo di Mileto*, pág. 151. Véase también G. CULTRERA, *Architettura ippodamea*; M. ERDMANN, *Hippodamos von Milet*.

3. G. WALTER, *Histoire du communisme*, págs. 298-310.

vencerse, basta con consultar la *Asamblea de las mujeres* de Aristófanes.

Conocido es el asunto de esa sátira. Las mujeres de Atenas, disfrazadas de hombres, se presentan en la Asamblea del Pueblo y logran que se les confíe la dirección de la ciudad. El régimen que instauran descansa en la estricta comunidad de bienes, que pasan a ser propiedad de la colectividad. El fondo común proporciona lo necesario a cada ciudadano. También las mujeres deberán pertenecer a todos, ¡con la obligación de «honrar» en primer lugar a las más feas y las más viejas para que ninguna quede rechazada! La segunda parte de la obra muestra la aplicación cómica de esas leyes.

En esa obra Aristófanes se burla manifiestamente de proyectos conocidos del público, acostumbrado a que le describieran la Atenas futura en forma de Tierra de Jauja. Ataca a esos legisladores de cámara de que habla Aristóteles, representados, entre otros, por Faleas o Hipodamo.[4] La obra de Aristófanes muestra la realización de esas ensoñaciones realizadas y resulta divertido observar que el primer esbozo de utopía naciera en el teatro y en estilo chusco. Resulta notable también que vaya unido, de entrada, a la sátira:[5] volveremos a encontrar ese rasgo en la obra de Cyrano, Butler o Chesterton.

Platón

Por lo general, se considera —y acertadamente— a Platón el auténtico creador del género utópico, pero, en realidad, constituye un caso bastante particular que va a obligarnos a derogar los principios establecidos durante el examen teórico. En efecto, si Platón es realmente el inventor de la utopía, tal como la hemos descrito, lo es por ser el autor del *Timeo* y del *Critias*. Ahora bien, en este caso no podemos pasar por alto la *República* y *Las leyes*, pese a ser proyectos de legislación y no utopías, porque los principios que figuran en esos dos diálogos reaparecerán con frecuencia en la evolución ulterior de la utopía, ya

4. A. POLET, *Le communisme dans la pensée grecque*, pág. 148.
5. R. C. ELLIOT, *The shape of utopia*, pág. 24.

desde la época helenística; así, pues, es necesario recordar algunas de sus ideas. Además, ello nos permitirá tal vez apreciar directamente el paso del modo utópico al género utópico, mostrar el proceso de cristalización mencionado más arriba.

La *República*, compuesta entre 389 y 369 a. de J. C., apenas puede entenderse sin referencia a la situación histórica. La guerra del Peloponeso había acabado en 404 con una derrota penosamente sentida en Atenas. Las ciudades que habían participado en la lucha se encontraban debilitadas, divididas por disensiones internas, vulnerables y desorganizadas.[6] Platón sueña con substituir el espíritu de independencia regional y los caprichos de una democracia inestable por la cohesión y la solidez de un Estado homogéneo y fuerte, único capacitado para proteger la ciudad a la vez contra las agresiones exteriores y las sacudidas revolucionarias interiores.

La *República* se presenta en primer lugar como una investigación sobre el concepto de justicia; Platón se pregunta por lo que debería ser el Estado justo, es decir, armonioso, y por las razones que provocan su degradación.

En el origen, la comunidad nace de la necesidad de ayuda mutua y de división del trabajo. Si no se dejara crear necesidades nuevas, superfluas, que engendran molicie, lujo y codicia, permanecería sencilla y feliz. Además, necesita soldados que la protejan contra las comunidades vecinas. En el Estado ideal, explica Platón, esos guerreros son los defensores y los guardianes de la Ciudad. La doble educación de su cuerpo por la gimnasia y de su alma por la música les garantiza la armonía. Los mejores guerreros, los más desinteresados, ocuparán los cargos más importantes. Una vez proscrito todo interés individual, vivirán en una perfecta comunidad de vivienda, comidas, mujeres e hijos. En el caso de los demás miembros de la comunidad, sólo se autorizan los matrimonios, controlados por el Estado, entre individuos perfectamente emparejados, mientras que se abandonará los hijos resultantes de las uniones no admitidas, impedidos o débiles; el Estado criará a los demás.

Los elementos productores de la ciudad, artesanos y agricultores, podrán poseer un bien mediocre, compatible con un

6. M.-L. BERNERI, *Journey through Utopia*, pág. 10.

ascetismo, una sana pobreza que engendran fuerza y armonía. Como el saber es patrimonio de los custodios, ellos serán los que gobiernen y la justicia auténtica resultará de que cada cual ocupe su lugar y desempeñe su función. Por último, los jefes supremos serán los filósofos, los sabios, liberados de la «opinión», siempre sujeta a error. Dichos sabios, elegidos de entre los mejores guerreros y educados con vistas al conocimiento del Bien ideal (aritmética, geometría, astronomía, armonía de los sonidos, etc.), se consagrarán sin reservas al Estado. A ese régimen opone Platón las cuatro formas existentes de gobierno —timocracia, oligarquía, democracia, tiranía— que se suceden por corrupción progresiva del Estado ideal.

No hace falta observar hasta qué punto reúne ese proyecto, el primero completo que nos transmitió la Antigüedad, el conjunto de las características utópicas, salvo la —esencial— que consiste en presentar un cuadro descriptivo de una sociedad en pleno funcionamiento. Dirigismo, eudemonismo colectivo, institucionalismo, ideal comunitario, sistema de educación pública son elementos básicos que Platón legaría a gran número de utopistas.

En su vejez, Platón iba a volver a la especulación política en un diálogo más denso y más técnico: *Las leyes*. Esa vez, el pretexto de la discusión es la elaboración de una legislación para una nueva colonia; en este caso la cuestión del Estado ideal se plantea en forma bastante diferente. Platón le asigna por límites las dimensiones de una ciudad con sus arrabales. Alejada ochenta estadios del mar, estará al abrigo de la corrupción por los mercaderes y los negociantes, siempre numerosos en las ciudades marítimas. El suelo no será exageradamente fértil para no suscitar la exportación, que fomenta el comercio, es decir, la afluencia de oro y bienes superfluos.

El territorio estará dividido en 5.040 parcelas, es decir, una por familia, y el número de habitantes deberá permanecer invariable. Cada padre tendrá derecho a legar sus bienes a un solo heredero y con su trabajo podrá llegar hasta cuadriplicar su patrimonio y el excedente pasará al Estado. Poco dinero y, para colmo, de una moneda interior, sin valor para los extranjeros. Así, pues, en esta obra Platón restablece la propiedad privada, abolida —al menos en el caso de los guardianes— en la *República*.

Otra modificación: el matrimonio ha pasado a ser obligatorio, hasta el punto de que se sanciona con una multa a los solteros de más de treinta y cinco años. Se organizarán coros de danza para que los jóvenes aprendan a conocerse. Los muchachos se casarán entre los veinticinco y los treinta y cinco años, las chicas entre los dieciséis y los veintiuno, pero, aun casados, los hombres tomarán las comidas en común.

También ha cambiado la naturaleza del gobierno. Comprenderá 37 custodios de las leyes, 3 generales para la dirección de las operaciones militares, un senado de 360 miembros renovados todos los años y elegidos por sufragio censatario. Habrá también 5 agrónomos (vigilancia del territorio), 5 agoránomos (vigilancia de los mercados) y 3 astínomos o urbanistas.

Por último, el Estado ejercerá un control severo de las opiniones religiosas, de la literatura y sobre todo de la educación pública. A los seis años, niñas y niños son iniciados a la danza coral para un desarrollo armonioso del cuerpo, pues la música forma las almas. Sólo los niños más capacitados pasarán a los estudios superiores. Por último, mujeres y hombres participarán en la misma medida en los cargos públicos y combatirán en el ejército.

Así, pues, la mayoría de los temas que abordarían las utopías ulteriores están ya presentes en la *República* y *Las leyes*, a las que sólo falta la trama para ser utopías. De entrada llama la atención un hecho, que era ya perceptible en Faleas o Hipodamo, pero en este caso se revela con mayor claridad: la tendencia del espíritu utópico al dirigismo absoluto, la fe en los reglamentos estrictos, los repartos precisos, una especie de ebriedad de la legislación geométrica. En Platón, el individuo sólo cuenta en la medida en que se integra al todo, en que su vida, desde la infancia, es acorde con el modelo impuesto. Para su educación, su matrimonio, su religión o su función, es responsable ante el Estado de sus menores hechos y gestos. Tal era el remedio de Platón para la incuria política de Atenas.

No es de extrañar que Platón, tan artista como pensador, experimentara el deseo de organizar, aunque sólo fuera en un sueño, esas especulaciones abstractas. Por esa razón, el mito de la Atlántida, que expone en el *Timeo* y el *Critias*, lo movió a engendrar el género utópico. El primero de esos diálogos nos

ofrece un ejemplo tal vez único del mecanismo de cambio de mundo, que es el marco de la utopía propiamente dicha.[7] Mediante lo que podríamos llamar una ficción en segundo grado, nos revela el sueño del creador, nos muestra lo que habría podido ser la historia de su Estado ideal, si todo hubiera ocurrido como lo exigía la razón. Al comienzo del *Timeo*, Sócrates recuerda los principios de una república ideal de la que sus huéspedes y él han hablado, al parecer, la víspera:

«Antes de continuar, quisiera deciros qué clase de sentimiento he experimentado sobre el Estado que hemos descrito. Esa impresión se parece a la que se sentiría, cuando, tras haber visto en alguna parte seres vivos hermosos, ya estuvieran representados en pintura o incluso con vida, pero en reposo, se experimentara el deseo de verlos ponerse por sí mismos en movimiento y hacer en realidad alguno de los ejercicios que parecen convenir a su cuerpo. Eso es lo que siento respecto del Estado cuyo plan hemos recorrido» (19 b-c).

De modo que en el *Timeo* vamos a encontrar el deseo de invención, de situación en un relato, que faltaba precisamente en la *República* y *Las leyes*. Critias se pone a narrar una historia, contada a su abuelo por Solón, quien la había recibido, a su vez, de un viejo sacerdote egipcio. Hace nueve mil años, Atenas era la ciudad más poderosa, más rica y mejor organizada, pero, a consecuencia de varios diluvios, los atenienses de hoy han perdido hasta el recuerdo de ese antiguo y glorioso pasado. En aquella época lejana, en la ciudad había una rigurosa estratificación social:

«En primer lugar, la clase de los sacerdotes, separada de todas las demás y situada aparte, después la clase de los artesanos, ya que cada clase de artesano ejerce su oficio por separado, sin mezclarse con ninguna otra, la clase de los pastores, la de los monteros y la de los labradores. Y, respecto de la clase de los guerreros, habréis observado seguramente que aquí es igualmente distinta de todas las demás y que la ley ha prescrito a sus miembros no ocuparse de otra cosa que de lo relativo a la guerra» (24,b-c).

---

7. R. RUYER, *op. cit.*, pág. 132.

Pero, delante de las columnas de Hércules, existía una isla «mayor que Libia y Asia reunidas», la Atlántida, «cuyos reyes habían formado un imperio grande y maravilloso. Dicho imperio era dueño de toda la isla y también de muchas otras islas y porciones del continente». Esa temible potencia se propuso un día dominar a Grecia. Atenas encabezó la resistencia y triunfó de los invasores:

> «Pero, en el tiempo que siguió, hubo temblores de tierra espantosos y cataclismos. En el espacio de un solo día y un noche horribles, todo nuestro ejército quedó tragado de una vez bajo la tierra y también la isla Atlántida se hundió en el mar y desapareció» (25 c-d).

A ese relato del *Timeo*, que es como una introducción, sucede el —por desgracia— inacabado del *Critias*, que expone la organización interna de la antigua Atenas y de la Atlántida y que iba a terminar con la historia de la guerra anunciada en el *Timeo*.

Resulta evidente el deseo de oponer radicalmente las dos ciudades. Atenas es una ciudad de dimensiones medias, basada en la separación rigurosa de las clases y cuyos habitantes están «a igual distancia de la abundancia excesiva y de una pobreza servil» (112 c). El efectivo de los combatientes está limitado a 20.000 unidades.

Muy diferente es la Atlántida, cuyos míticos orígenes precisa Platón. En el reparto del mundo, fue atribuida a Poseidón. De su unión con la mortal Clito tuvo diez hijos, de los que descenderían los soberanos atlantes. «El dios fortificó y aisló en círculo [esa isla inmensa]. Para ello, hizo cercados de mar y de tierra, pequeños y grandes, unos en torno a los otros. Hizo dos de tierra y tres de mar y los redondeó, por decirlo así, a partir del centro de la isla, de la que todos equidistaban.» (113 d). Los descendientes del dios completaron esa obra: puentes, canales de comunicación con el mar, murallas ciclópeas revestidas de planchas de metal y erizadas de torres amenazadoras. En el centro de la isla se alzan el templo de Poseidón y el palacio de los reyes, gigantesco y suntuoso. La topografía del resto de la isla ofrece la misma regularidad geométrica. Está bordeada de un circulo de altas montañas, en medio del cual se extiende una

llanura, rodeada a su vez por un canal profundo, mientras que treinta canales rectilíneos y paralelos riegan el país. La llanura, muy rica —su suelo encierra también metales preciosos y auricalco— está dividida en 60.000 distritos.

A esa geografía corresponde una geometría política. La organización social es militar: los 60.000 distritos proporcionan 10.000 carros de combate, 240.000 caballos, 1.200.000 soldados, 240.000 marinos repartidos entre 1.200 navíos. Políticamente, se trata de una federación de diez provincias cada una de ellas gobernadas por un rey. En el origen, esos soberanos de extracción divina eran sencillos y virtuosos, pero

«...cuando el elemento divino fue disminuyendo entre ellos, por efecto del cruce repetido con numerosos elementos mortales, cuando predominó el carácter humano, no fueron capaces de soportar su prosperidad presente y cayeron en la indecencia... henchidos como estaban de injusta avidez y de poder» (119 d).

Entonces estalló el conflicto con Atenas, con cuyo relato iba a concluir el *Critias*.

Esta vez sí que nos encontramos ante una utopía enteramente construida y en orden de funcionamiento. Tal vez el rasgo más característico, además del insularismo, sea esa construcción geométrica, en la que la razón se esfuerza por dominar el desorden de la materia y los caprichos de la Historia.

Tampoco resulta difícil descubrir en esa oposición entre la Atenas del pasado y la Atlántida el deseo de ofrecer el panorama de la virtud razonable, de la fuerza mesurada, frente a un poder colosal y sin freno. Frente al civilizado e ilustrado ático, Platón evoca la barbarie, cuyo inhumano gigantismo se desarrolló bajo un régimen de tiranía. Hacer triunfar a la Atenas mítica de una Atlántida dominadora e injusta era para Platón transponer poéticamente el conflicto que de 492 a 449 había alzado la ciudad contra los invasores persas. De modo que ya en aquella primera expresión del género utópico se insinuaba la realidad por entre la construcción imaginaria.

La utopía platónica es característica del género en la Antigüedad. En efecto, Platón no intenta en modo alguno proyectar la ciudad ideal en el futuro: la idea de progreso le es ajena.

Muy al contrario, como Hipodamo antes que él, quiere volver a conectar con un pasado depositario de la sabiduría y la justicia[8] y no cabe duda de que la Atenas antigua es, para él, muy superior a la de su tiempo, degradada y envilecida: el pasado y no el futuro es el que cuenta con el secreto de las leyes primordiales. Su utopía enlaza por esa vía con el tema de la edad de oro; es nostalgia de un pasado, llamada a un regreso a los orígenes, más puros por estar más próximos a un tiempo mítico en el que los hombres estaban menos alejados de los dioses. Así, pues, mediante la especulación sobre una posibilidad lateral, Platón lucha contra la decadencia; se remonta hasta una perfección sin creer en una perfectibilidad.

Ese primer modelo utópico no podía dejar de estimular las imaginaciones; a la Atlántida fueron a sumarse fábulas populares sobre la edad de oro, los Campos Elíseos o las islas Afortunadas.[9] El deseo espontáneo de un pueblo apasionado por el arte y las narraciones, deseoso de dar forma a sus sueños de felicidad, encontró en el siglo siguiente un conjunto de circunstancias particularmente favorables para la eclosión definitiva de un género que aún buscaba su camino.

Como siempre, en el principio fue la Historia. El siglo IV se caracterizó por las violentas rivalidades entre Esparta, Atenas y Tebas, que se extenuaban mutuamente; el pueblo abrigaba la esperanza de un Estado armonioso y apacible, sólidamente organizado y capacitado para garantizar la felicidad de los ciudadanos. Las luchas, las violencias y los excesos de todas clases tuvieron por inevitable corolario una profunda necesidad compensatoria.

Además, el período helenístico estuvo dominado por la estatura de Alejandro. Su realeza y la de sus sucesores estimularon a algunos autores, guiados por la esperanza de que un «hombre fuerte» aceptara aplicar sus ensoñaciones políticas. El mismo fenómeno se repetiría en la época moderna y los «espejos de príncipes» acompañarían a las utopías: la *Utopía* de Moro es contemporánea de *El príncipe* de Maquiavelo, *Télémaque* («Telémaco») coincide con las *Tables de Chaulnes*, Cam-

8. J. SERVIER, *Histoire de l'utopie*, pág. 40.
9. R. VON POHLMANN, *op. cit.*, pág. 284.

panella propone su *Della Monarchia di Spagna* («Sobre la monarquía de España») al rey de España y Harrington presenta el suyo a Cromwell. Vemos también que las ambiciones de grandeza de Alejandro reaparecen en utopistas como Zenón o Teopompo: ya no se ponen a legislar para una ciudad, sino para países o incluso para continentes enteros.[10]

Por último, el siglo IV iba a sufrir claramente la influencia de los relatos de viajes. Desde luego, existían ya los relatos antiguos, como el de los argonautas y las tribulaciones de Ulises. Pero de repente las conquistas de Alejandro, las hazañas de su almirante Nearco, los relatos de otros viajeros de regreso de las Indias, iban a hacer retroceder los horizontes tradicionales, ofrecer la posibilidad de trasladar a la lejanía, ya no temporal, sino geográfica, las ciudades de la felicidad (los grandes descubrimientos de Colón o de Vespucci desempeñarían el mismo papel en el Renacimiento). Así, a la *Odisea* o los viajes de Dionisio a India se sumaron las expediciones a tierras maravillosas: a la de los arimaspos —de la que habla Herodoto—, que sólo tienen un ojo y roban el oro guardado por grifos en el norte de Europa; a la de los hiperbóreos, ya citados por Píndaro y que volvería a poner de moda Hecateo, etc. Ese gusto por los viajes llegó a ser tan omnipresente incluso, que se hicieron parodias de él: Diógenes habla de las «cosas increíbles más allá de Thule» y se burla de las exageraciones de los viajeros, la *Historia verdadera* de Luciano de Samosata sería precursora de la fantasía de Cyrano y de Swift, al burlarse de los viejos relatores de viajes y acumular todos los tópicos del género, de Herodoto a Ctesias.[11] Pero los formuladores de la legislación iban a sentir la tentación de esa ampliación de los escenarios: lo atestigua el plan de república trazado por el fundador del estoicismo, Zenón de Citio, conocido gracias a Plutarco (*Sobre la fortuna de Alejandro. Moralia*, 3296) y Diógenes Laercio (*Vidas de los filósofos ilustres*, VII, 32-33; VII, 131). Tras rechazar el Estado platónico de dimensiones modestas, Zenón propone una vasta confederación de ciudades habitadas por sabios que prescindi-

10. G. WALTER, *op. cit.*, pág. 355.

11. M. CARY y E. WARMINGTON, *Les explorateurs de l'antiguité*, págs. 274-289.

rían de las leyes, la instrucción, la religión, y establecerían entre ellos una comunidad completa.[12]

En cuanto al primer sucesor de Platón en el género utópico, fue seguramente el historiador Teopompo de Quíos, nacido hacia 380 a. de J.C., en quien a veces se ha querido ver al creador de la utopía social.[13] De él sólo se conservan dos fragmentos de sus *Filípicas*, reproducidos por Eliano (*Variae historiae libri XIV*, III, 18), y otro resumido por Ateneo (*Deipnosofista*, XII, 517, d-e).

Teopompo imagina un vasto continente, poblado por gigantes, todos los cuales llegan a edad avanzada. En él se descubren varias ciudades grandes «cuyas costumbres y leyes difieren enteramente de las que están en vigor entre nosotros». Una de ellas es la Ciudad de la Paz (Eusebés), en la que sólo viven justos liberados de las preocupaciones materiales, como en la edad de oro: «Recogen los frutos de la tierra sin necesidad de arados y bueyes, sin cultivar sus campos, sin sembrarlos.» Otra se llama Ciudad de los Guerreros (Májimos). Sus habitantes, lanzados a guerras incesantes, forman un ejército de diez millones de soldados deseosos de conquistar el mundo (en eso está presente el recuerdo de las conquistas macedonias). Por último, la ciudad más importante es la de los Mérope, sobre la que no se ha conservado nada; probablemente fuera una confederación según el modelo del Estado universal soñado por Zenón y esbozado por Alejandro, pues Eliano cuenta que «los meropeos viven en varias ciudades grandes». Teopompo es muy de su tiempo en esa ampliación de los escenarios de la utopía y resulta, por lo demás, poco original: el extrañamiento etnográfico y geográfico procede de los relatos de viajes, su ciudad de sabios recuerda a la edad de oro de Hesíodo y su ciudad de los guerreros evoca, evidentemente, la Atlántida.

Por su parte, Hecateo de Abdera, contemporáneo de Alejandro, habla, según cuenta Diodoro de Sicilia (*Bibl. histórica*, II, xlvii), de la isla de los Hiperbóreos, «así llamados porque viven más allá del punto desde el que sopla el Bóreas», pueblo

12. W. W. TARN, *La civilization hellénistique*, pág. 78.
13. R. VON POHLMANN, *op. cit.*, pág. 285.

muy piadoso, muy devoto de Apolo, comunidad de sabios apartados del mundo, sobre cuya vida nada sabemos.[14]

Sólo se ha conservado un fragmento relativo al Estado ideal imaginado por Evémero, a finales del siglo IV, en su *Crónica sagrada*. Dice ser él mismo un gran viajero y admira los descubrimientos de Alejandro. Por su parte, propone una isla del fin del mundo, en los confines del océano Índico: Panquea. En ella volvemos a ver el espíritu geométrico de Hipodamo: grandes avenidas, construcciones monumentales y simétricas.

Según Diodoro, la organización social es más elaborada que la de Teopompo o Hecateo. La población se reparte en tres clases, la primera de las cuales agrupa a los sacerdotes y los artesanos. Los sacerdotes son los jefes del Estado, se ocupan de las finanzas, los impuestos y los asuntos públicos. Los artesanos son prósperos, pero no tienen derecho a participar en la gestión del Estado; además, «la isla de Panquea tiene ricas minas de oro, plata, cobre y hierro, pero está prohibido exportar fuera de la isla ninguno de esos metales». Es el horror del comercio, tan frecuente en los utopistas.

En la segunda clase, los labradores cultivan la tierra y ponen en común las cosechas; no poseen nada personalmente, salvo una casa y un huerto. Los sacerdotes «recogen los productos de la tierra y los ingresos del Estado, distribuyen a cada cual su parte y se quedan para sí el doble». Por último, en la tercera clase viven los pastores, encargados de la ganadería, y los guerreros, cuyo papel principal es el de acosar «a los audaces e inflexibles bandidos que atacan a los labradores».

Como observa G. Walter, se trata de una centralización del poder, reservada a una aristocracia de las capacidades, y de un proteccionismo del Estado, propietario de los medios de producción agrícolas reservados a la comunidad. Evémero expone en este caso un ideal racionalista en un marco exótico que debe mucho a los relatos de los capitanes de Alejandro.

En última instancia, semejantes relatos se deslizarían hacia la Tierra de Jauja, como el que dedica a los attacores cierto Amometo, citado por Plinio y del que nada sabemos, salvo que vivió seguramente en la época del primero y del segundo Tolo-

14. E. ROHDE, *Der griechische Roman*, pág. 224.

meo.[15] Los attacores viven en el norte del Himalaya y no conocen las enfermedades; los ríos arrastran oro y piedras preciosas; los árboles dan frutos, pero también telas y ricos vestidos y en sus ramas «crecen» las mujeres más hermosas... Semejantes fantasías atestiguan al menos el éxito del género y el afán de emulación imaginativa.

Por último, si pasamos por alto el idílico continente mencionado por Plutarco (*En la cara visible de la Luna. Moralia*, 941a-942b) y que corresponde más bien al sueño de las islas Afortunadas, la Antigüedad acaba con uno de los ejemplos más completos que podía ofrecer: la Ciudad del Sol de Yámbulo, una de las fuentes de Moro y de Campanella.

De ese misterioso autor que afirma contar sus propias aventuras —procedimiento que utilizaría Veiras, por ejemplo— no se sabe nada[16] y su obra es conocida sólo por el resumen que de ella da Diodoro (*Bibl. histórica*, II, lv-lx). Yámbulo, característico de la época alejandrina, describe un país inmenso, ya que la República del Sol se compone de siete grandes islas, «reguladas por las mismas costumbres y las mismas leyes». Además, nos proporciona la trama más completa que hemos encontrado hasta este momento.

Yámbulo, comerciante, es apresado por bandidos que lo conducen a las costas de Etiopía. Con un compañero de infortunio, es arrojado a una barca bien aprovisionada que deriva durante cuatro meses por el océano. Por fin, abordan una isla «de figura redonda y con hasta cinco mil estadios de circunferencia», que goza de un clima muy suave. Los isleños miden más de cuatro codos (cerca de dos metros); son hermosos y bien proporcionados y tienen el cuerpo liso; están provistos de una lengua bífida y «esa disposición les brinda la facultad de producir una gran variedad de sonidos, de imitar no sólo todos los dialectos, sino también el canto de diversas aves, en una palabra, todos los sonidos imaginables». Más aún, ¡así pueden conversar con dos hombres a la vez!

Yámbulo descubre entonces un Estado perfectamente co-

15. E. ROHDE, *op. cit.*, pág. 233-234.
16. E. ROHDE, *op. cit.*, pág. 241; R. VON POHLMANN, *op. cit.*, pág. 305.

munista; los isleños desconocen las ciudades y viven en tribus de 400 metros, que ejercen por turno las funciones públicas, y la jefatura de la tribu corresponde simplemente al de mayor edad. El Estado es omnipresente y asigna una misión a cada cual; «unos van a la caza, otros se dedican a algunos trabajos mecánicos. Otros más se ocupan de ciertos trabajos útiles». Producción y consumo están regidos por el Estado y se regulan por decretos hasta los menúes cotidianos. Por lo demás, se vive sobriamente, según el ideal ascético predicado en tiempos por Antístenes y se controla hasta la longevidad, ya que está prohibido superar los 150 años. Además, «una severa ley condena a morir a todos los contrahechos y los lisiados».

Naturalmente, el dominio exclusivo del Estado proscribe la célula familiar: «el matrimonio no se estila entre ellos; las mujeres y los niños son alimentados y criados con cargo a los fondos comunes y con el mismo afecto». Eso no significa que exista libertad de elección: como antes en Platón o más adelante en Campanella, el Estado vela por el emparejamiento acertado de los matrimonios. Al cabo de siete años de estancia en ese paraíso, Yámbulo y su compañero son expulsados de él «como hombres malvados y de malas costumbres». Después de cuatro meses de navegación, son arrojados a parajes de las Indias y Yámbulo pierde a su compañero en el naufragio. En cuanto a nuestro negociante explorador, vuelve a su patria por Persia...

En la Antigüedad, el enigmático Yámbulo es quien deja la descripción más completa de una sociedad comunista y, en cierto modo, estoica.[17] Más adelante volveremos a encontrar su sistema de tribus en las filarquías de Tomás Moro o las osmasías de Denis Veiras. En todo caso, con Yámbulo la utopía alcanza una forma clasi clásica: viaje imaginario, naufragio, sin olvidar el prurito de precisión geográfica, visita del país de Utopía por el extranjero maravillado, descubrimiento progresivo del modo de vida, de la organización social y política, ya nada falta en el esquema y durante muchos siglos más los utopistas se iban a atener a ese plan.

Ése es, pues, el balance de la Antigüedad griega. A partir de Platón, fundador del género, la utopía se desarrolló y adquirió

17. J. O. HERTZLER, *The history of utopian thought*, pág. 52.

consistencia sin cesar, volviéndose cada vez más compleja, alimentada por las lecciones de la Historia, las corrientes de pensamiento y las modas literarias. En cambio, la Antigüedad latina no aportaría nada;[18] la mentalidad romana, resueltamente inclinada hacia la *vita activa*, no reservó lugar alguno a la utopía.[19] Desde finales del período helenístico, el género utópico conquistó una vida definida y autónoma: en el siglo XVI no iba a ser una creación *ex nihilo*, sino el resurgimiento de un antiguo sueño cuya forma había esbozado y cuyo contenido había definido ya el genio griego dos milenios antes.

2. LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA

Entre la Antigüedad griega y la era de los humanistas, pasan los siglos sin que nazcan nuevas utopías. Para explicar esa carencia, recordemos la profunda transfomación de las mentalidades, iniciada dentro del judaísmo y continuada en el cristianismo y, por último, en la tradición medieval. En primer lugar, se produce una mutación en la noción del tiempo y de su significado. En los antiguos, el tiempo es cíclico, y su mundo es el del eterno retorno.[20] Hay que *regresar* a la edad de oro, a un mundo mejor perdido, y el propio Platón proponía en el *Timeo* y el *Critias* una Atenas del pasado. En cambio, el tiempo bíblico es lineal, continuo.[21] El destino de Israel y su Dios son un destino y un Dios históricos, percibidos en el tiempo, en un devenir. El pueblo elegido avanza hacia un futuro, superando las adversidades y los sufrimientos, hacia una liberación situada en el tiempo: la Tierra prometida está en el extremo final de un período de tiempo soportado con paciencia y llegará un día en

18. A. DOREN, *Wünschräume und Wunschzeiten*, pág. 193.

19. Con una excepción, sin embargo: según Porfirio, en el siglo III d. de J.C. el neoplatónico Plotino propuso al emperador Galo que fundara en una ciudad de Campania una república platónica que se llamaría Platonópolis (*cfr.* R. VON POHLMANN, *op. cit.*, pág. 462; A. SUDRE, *Histoire du communisme*, pág. 33).

20. C. G. DUBOIS, *Problèmes de l'utopie*, pág. 32.

21. R. MUCCHIELLI, *op. cit.*, pág. 2.

que Dios acepte renovar la Alianza.[22] Así, pues, el tiempo ya no es degradación, ya no hay que evadirse de él para volver a la edad de oro, hay que cumplirlo, esperar la realización de la promesa divina y el instante en que el Mesías vendrá a reconstruir el templo de Jerusalén.

Así, pues, entre los judíos el mejor de los mundos descansa en una soterología y una escatología. El Mesías, llamado a contraer la nueva Alianza,[23] vendrá primero para su pueblo y después para todos los hombres. Entonces los desiertos se volverán jardines fértiles y la noche será luz: tal es el espíritu de profetismo mesiánico en Isaías, Ezequiel o Zacarías. En resumen, el reino mesiánico adapta el mito de la Tierra Prometida: lo que se concebía en el espacio se concibe ahora en el tiempo. Esa creencia se iba a difundir en diversos textos: los *Oráculos sibilinos*, el Apocalipsis de Edras, el Apocalipsis de Enoch en el siglo II.[24] Como es natural, el sueño se amplifica en las épocas de persecución y Bar-Kochba, que dirigió la última guerra de independiencia judía en 131, fue aclamado como Mesías.[25]

La creencia en un nuevo paraíso terrenal iba a pasar pronto de los judíos a los cristianos. Así iba a nacer la doctrina milenarista o chiliasta, representación de un reino de gloria en el que Cristo, de regreso en la Tierra, reunirá a los justos resucitados y los gobernará. Esa época, que ha de durar mil años, acabará dejando paso al reino de Dios, inaugurado por la resurrección de los demás muertos, el Juicio Final y el fin del mundo.[26]

Esas ideas, presentadas en los Evangelios, se difundieron rápidamente y animaron ya en el siglo I el pensamiento de San Justino, San Ireneo en Galia, el montanismo, Tertuliano en el siglo III y Lactancio en el siglo IV. Ahora bien, muy pronto se vio que el milenarismo no era una tesis propiamente cristiana, ya que en el cristianismo el Mesías ya había venido. El Nuevo Testamento formulaba sin lugar a dudas la promesa del regreso de Cristo glorioso, pero, ¿se trataba de un reino terrenal, como

22. J. SERVIER, *op. cit.*, pág. 49.
23. A. DOREN, *op. cit.*, pág. 164.
24. D. MASSÉ, *L'Apocalypse et le royaume de Dieu*, pág. 122.
25. N. COHN, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, pág. 19.
26. A. GELIN, *Millénarisme*, col. 1290.

en el caso de los chiliastas judíos, o bien su parusía coincidiría con el fin del mundo? Eso explica que la Iglesia combatiera muy pronto el milenarismo. Ya en el siglo III, Orígenes sostiene que el advenimiento del Reino no se situará en el espacio y el tiempo, sino en el alma, lo que equivalía a substituir «una escatología milenarista colectiva por una escatología del alma individual».[27] En el siglo V, en *La ciudad de Dios*, San Agustín asegura que el Apocalipsis debe entenderse como una alegoría espiritual. En cuanto al Milenio, el nacimiento del cristianismo había constituido su punto de partida y la Iglesia era su concretización. En 431, el concilio de Efeso condenó, a su vez, las doctrinas chiliastas, que no por ello se extinguieron y reaparecieron periódicamente: en las Cruzadas, entre los anabaptistas del siglo XVI, entre los labadistas del siglo XVII, entre los mormones y los adventistas del siglo XIX.[28] Buen ejemplo de ello lo constituiría el místico calabrés Joachim de Fiore, para quien el Tercer Estado de la Historia, el reino del Evangelio eterno, iba a instaurarse entre 1200 y 1260, en contradicción formal con las doctrinas agustinianas.

En semejante perspectiva, se comprende que la Edad Media no creara utopías acordes con la definición que hemos establecido. El comunismo monástico se organiza, claro está, según los principios utópicos: supresión de la propiedad, trabajo, comidas y oraciones en común, separación de sexos, estratificación precisa, etc. Así, los carpocracianos en el siglo II o los pelagianos en el siglo V.[29] Pero en todo ello el papel del hombre se limita a volverse digno de la gracia divina, a purificarse a la expectativa del advenimiento de una Ciudad celestial cuya elaboración no depende de él. Por eso, no vamos a seguir aquí a J. Séguy[30] cuando, con visión sociológica, considera el monaquismo «la utopía practicada *intra ecclesiam*».

Asimismo, si bien la imaginación se complace aún explorando los países lejanos, los otros mundos, lo hace dentro de la perspectiva de lo fantástico y lo fabuloso, no en la de una cons-

27. N. COHN, *op. cit.*, pág. 26.
28. A. GELIN, *op. cit.*, col. 1292.
29. G. WALTER, *op. cit.*, págs. 233-246.
30. J. SÉGUY, *Une sociologia des sociétés imaginaires*, págs. 328-354.

trucción social y política. Cuando en la *Navigatio sancti Brendani* («Navegación de San Brandán») (siglo IX), el buen padre irlandés San Brandán descubre una isla rodeada de niebla, pero resplandeciente en el interior con la luz divina, no se trata en absoluto de un autopía al modo de Platón o de Moro, sino del Paraíso terrenal.[31] Por lo demás, hemos de contentarnos con relatos extraordinarios sobre las islas Afortunadas o la isla Antilia, poblada por cristianos perfectos.[32] En el siglo XII, el *De imagine mundi* («Sobre la imagen del mundo») de Honorio d'Autun recopilaría también numerosos cuentos extraños que ya nada tenían en común con la utopía: pigmeos que se reproducen a los tres años y son viejos a los ocho; macrobianos de doce codos de altura; esciópodos que con un solo pie corren más que el viento; hombres sin cabeza, etc.[33]

Así, resulta que el espíritu teológico de la Edad Media era incompatible con el espíritu utópico: se presiente el «otro mundo» como una realidad demasiado evidente como para dejar sitio a «otros mundos», la posibilidad lateral queda excluida en pro de la certidumbre ulterior. Cierto es que el milenarismo propone también un reino que no es de ninguna parte: u-tópico, en el sentido etimológico del término; pero la voluntad divina, y no la del hombre, es la que da acceso a él: es una amnistía, no una evasión.[34] Así, el mejor de los mundos resulta proyectado en el otro mundo, como atestigua la ingenua historia de San Brandán; parodiando la famosa fórmula paulina, podríamos decir: *non est utopia nisi a Deo.*

La utopía verdadera es resueltamente terrenal, no puede aparecer sino allí donde la divinidad se abstiene de intervenir en el orden humano. Si la utopía estaba llamada a renacer en el siglo XVI, no era sólo porque los grandes descubrimientos ampliaran los horizontes o los relatos de los viajeros atrajeran la atención sobre las problaciones supuestamente idílicas del Nuevo Mundo. El resurgimiento iba a deberse también al de-

31. W. H. BABCOCK, *Legendary islands of the Atlantis*, pág. 22; H. BRUNNER, *op. cit.*, pág. 31.

32. R. THÉVENIN, *Les pays légendaires devant la science*, pág. 43.

33. E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, págs. 320-322; F. BAR, *Les routes de l'autre monde*, pág. 67.

34. L. MUMFORD, *The story of utopias*, pág. 59.

bilitamiento de la fe en la predestinación, al antropocentrismo del Renacimiento, decidido a hacer el mundo y no a alcanzar el Más Allá en el éxtasis y la contemplación.

Sin embargo, si bien la teológica Edad Media fue ajena a la mentalidad utópica, la tradición judeocristiana le había dejado un legado importante: en adelante, las utopías dejarían de representar la ciudad ideal en el pasado. Había nacido el sentido occidental de la Historia.

II. EL DESARROLLO DE LA UTOPÍA MODERNA

El primer utopista de Grecia, Hipodamo, era un urbanista. Y tal vez por el urbanismo volviera a comenzar todo en el Renacimiento. Las ciudades medievales habían crecido un poco al azar, con el anárquico empuje de las iniciativas individuales. Pero resulta que a las estructuras comunales centrífugas sucedieron príncipes interesados en la centralización y el orden. En Italia, por ejemplo, como tan acertadamente muestra L. Firfo,[1] soberanos constructores soñaban con metrópolis nuevas. A su llamada, los arquitectos del *Quattrocentro* formularon nuevas concepciones de las ciudades con estilo racionalista y geométrico. Pero no se pueden tocar las murallas sin afectar a los hombres; la ciudad es el espejo y la medida del hombre. Los urbanistas se interesaron por la organización social, situaron al ser humano en el centro de sus construcciones y soñaban con adaptarlo a ellas: ¡a una ciudad racional y sana debía corresponder un hombre nuevo!

Por eso, aparecieron, como antaño en Grecia, los teóricos de un urbanismo utópico. A sus grandiosos planes de ciudades con trazados rectilíneos sumaron el deseo de reglamentar la vida de los habitantes, hacer de la ciudad una colmena minuciosa en la que cada cual encontrara su lugar y su función. Y el *De re aedificatoria* de Leon Battista Alberti, redactado en 1452 (y publicado en latín en 1485, en italiano en 1486) atestigua esa superación de la arquitectura hacia la construcción social;[2] en su ciudad, las clases estarían repartidas en barrios diferentes,

1. L. FIRFO, *La città ideale del Filarete*, págs. 25-27.
2. P. F. GRENDLER, *Utopia in Renaissance Italy*, pág. 499.

ciertas calles estarían reservadas a ciertos oficios, habría hospicios para los pobres.

Antonio Averlino, llamado Filarete (1400-1466), florentino a sueldo de los Sforza, quiso hacer algo mejor aún. Su *Trattato* («Tratado») ofrece un proyecto a la medida de la ambición del duque.[3] Su ciudad fantástica se llamaría Sforzinda. La instala en un campo fértil, en una tierra feraz en la que podrían combinarse la Tierra de Jauja y el utopismo popular. Las murallas tienen un perímetro de veinte kilómetros y dibujan un polígono regular de dieciséis lados, en forma de estrella de ocho puntas: ¿acaso no es la ciudad «radiante»? 102.000 obreros que manejaban diariamente treinta millones de piedras levantaron en diez días las ciclópeas murallas. Dieciséis calles principales y rectilíneas, de veinte metros de anchas, llegan hasta las ocho puertas y las ocho torres angulares. En el centro de la estrella, una plaza de doscientos por cien metros; alrededor, emplazamientos para las tiendas de los joyeros y los banqueros, edificios para las corporaciones, los negocios, los baños públicos, los hospitales, los médicos, la administración. ¿Se siente la entusiasta inspiración que edifica ese colosal sueño? Filarete piensa después en los habitantes de Sforzinda, reglamenta, reparte, administra. Los niños pobres serán educados en colegios especiales, irán vestidos con uniformes, dormirán siete horas por noche; la disciplina será estricta, el régimen frugal. La ciudad vivirá bajo la autoridad de un legislador, Zogalia (anagrama de Galeazzo Sforza, como muestra de agradecimiento cortesano) y de cuatro magistrados elegidos todos los años. El interés primordial será el de la ciudad, leyes suntuarias estrictas enseñarán la sencillez patriarcal. La fiebre de los constructores arrastra a Filarete en su sueño prometeico: más que una ciudad, lo que aspira a edificar es un mundo nuevo; el urbanista se vuelve demiurgo y cambia al hombre al mismo tiempo que la ciudad, lo enraíza en su destino terrenal, le abre una vía en la que la transcendencia se ha vuelto histórica. Los tiempos estaban maduros para la primera utopía moderna.

---

3. L. FIRFO, *op. cit.*, pág. 31; H. BAUER, *Kunst und Utopie*, pág. 75.

Tomás Moro no era un soñador ni un arquitecto urbanista, como Hipodamo o Filarete, ni un filósofo, como Platón, ni un aficionado a los viajes extraordinarios, como Yámbulo. Nacido en Londres en 1478 en una familia burguesa ennoblecida —«*honest but by no means eminent*»—, fue ante todo un humanista y un sabio, cuyo alimento espiritual fueron tanto los antiguos como los Padres de la Iglesia, alumno y amigo de maestros eminentes, como Linacre, Grocyn, Erasmo; además, fue un político de carrera brillante: representante de los comerciantes de Londres, tesorero de la Corona, canciller de Láncaster y, por último, gran canciller en 1529. Una gran alma, un hombre modesto, de vida retirada, ejemplar, un católico sincero. Esas virtudes fueron las que lo condujeron a su perdición. En 1527, Enrique VIII pretendía divorciarse de Catalina de España. Moro, como católico que era, se opuso a ello y dimitió. El receloso soberano se irritó contra su súbdito indócil. El Parlamento aprobó el Acta de Supremacía, que convertía al rey en jefe supremo de la Iglesia inglesa. Moro, fiel a su conciencia y defensor de la unidad del cristianismo, se negó a adherirse. Tras pasar un año en la Torre de Londres, fue juzgado por alta traición y decapitado el 6 de junio de 1535.

Así, pues, Moro, lejos de ser un legislador de cámara, conocía los asuntos de su siglo. En 1515 se encontraba incluso como encargado de una misión económica en Brujas, donde debía entrar en contacto con los comerciantes flamencos. Y fue allí, en el centro de las realidades, donde inició la composición de su utopía. De vuelta en Inglaterra, la completó y la envió a Erasmo; este último mandó publicar, en 1516, en la editorial de Thierry Martens, de Lovaina, el *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*. Pese a su éxito internacional, la obra, traducida al alemán en 1524, al italiano en 1548, al francés en 1550, no tuvo versión inglesa hasta 1551.

Para comprender el propósito de Moro y el alcance de sus reflexiones, hay que recordar que la Inglaterra de su tiempo estaba experimentando una mutación o, como mínimo, una crisis. Después de la guerra de las Dos Rosas, en 1485, el país se transformó rápidamente. Se debilitó el régimen feudal y con él

la economía de la Edad media. Pronto los grandes descubrimientos dieron un impulso decisivo al comercio. Pero la nueva situación distaba de aportar a todos la prosperidad. El fin de las hostilidades devolvió a las zonas rurales una multitud de soldados licenciados en busca de un empleo que la pequeña propiedad campesina no podía proporcionarles. No fue eso todo. A la economía natural sucedieron bruscamente una economía mercantil y un capitalismo comercial basado en la industria urbana. El repentino desarrollo de las manufacturas de lana en Flandes movió a los grandes propietarios a preferir la cría de corderos a la agricultura. Para disponer de sitio, expropiaron a los pequeños campesinos; protegieron sus rebaños cercando sus terrenos: se trata de la famosa política de las *enclosures* («cercados»), que Moro condenó. El resultado no se hizo esperar. Es cierto que los burgueses de las ciudades y los propietarios abrieron manufacturas en las que encontraron empleo cierto número de antiguos campesinos. Pero esa industria joven era impotente para aborber el desempleo. Los agricultores, abandonados a su suerte y desposeídos, se hicieron soldados o domésticos, pero la mayoría vagabundos o ladrones. Así, al mismo tiempo que florecían el comercio y la nueva clase mercantil, nacía para muchos una miseria espantosa. Moro era profundamente consciente de aquella situción dramática: así se revela en la *Utopía*.

Recordemos que en 1515 Moro estaba en Brujas, como encargado de una misión. Una interrupción de la labor del congreso le brindó la oportunidad de volver a ver en Amberes a su amigo Pierre Gilles, corrector en la editorial de Thierry Martens. Una mañana, al salir de la misa, Gilles le presentó a un marino, Raphaël Hythlodée, portugués, compañero de Vespucci. Los dos hombres simpatizaron y Moro llevó a sus amigos a su casa, donde Hythlodée evocó sus viajes y después les informó de una conversación que había tenido tiempo atrás en Inglaterra en la mesa del buen John Morton, cardenal arzobispo de Canterbury: ése fue el comienzo de una severa crítica de las instituciones modernas.

En primer lugar atacó el cruel sistema penal, que castigaba con la pena de muerte el robo y el vagabundeo, cuando, en realidad, la solución habría sido una reforma social para que

nadie se viera en la necesidad de robar. La primera causa de la miseria —aseguró— era la riqueza de los nobles ociosos, frente a los antiguos soldados sin empleo. Hythlodée analizó a continuación los desastrosos efectos de la política ganadera y de una transformación del régimen económico que sólo beneficiaba a los ricos. Moro bosqueja a propósito de ello un panorama espantoso de realismo:

«De modo que, a fin de que un solo glotón de apetito insaciable, azote temible para su patria, pueda rodear con un solo cercado algunos millares de fanegas de un solo propietario, expulsarán a agricultores de sus haciendas, en muchos casos desprovistos de todo lo que poseían, embaucados con engañifas y obligados por actos de violencia, cuando no se los obliga mediante fastidios a vender, cansados ya, sus bienes. El resultado es el mismo. Se marchan afligidos, hombres, mujeres, matrimonios, huérfanos, viudas, padres con niños pequeños, toda una familia más numerosa que rica, cuando, en realidad, la tierra necesita a muchos trabajadores. Se van —decía— lejos del hogar familiar donde tenían sus costumbres, y no encuentran lugar alguno en el que radicarse. Todo su mobiliario, que no valdría gran cosa aun cuando pudieran esperar a un comprador, lo dan casi por nada el día en que se ven obligados a venderlo. Pronto habrán consumido ese poco dinero en su vagabundeo, conque, ¿qué otra cosa podían hacer sino robar y ser condenados a la horca por la Justicia o mendigar a la aventura?»

Castigar el robo con la muerte equivale, en realidad, a fomentar el asesinato, ya que el desgraciado, al suprimir a un testigo molesto, espera asegurarse la impunidad: eso es lo que iban a decir ya Beccaria y los filósofos del siglo XVIII. A los vagabundos y los ladrones hay que hacerles trabajar bajo vigilancia a fin de que produzcan para la colectividad, como hacen los polileritas, pueblo imaginario citado de ejemplo: dos siglos después, Voltaire volvería a repetirlo.

A continuación el navegante ataca la política de guerras, gloria y conquistas de los reyes de Francia e Inglaterra. Siguiendo malos consejos, sólo atienden al egoísmo y al instinto de dominación y olvidan que un rey es ante todo el padre de su pueblo. De todos modos, concluye Hythlodée, el mal social tiene una sola causa profunda: la propiedad privada y la desigual-

dad de las condiciones: «mientras subsista el derecho de propiedad, la parte más numerosa y mejor de la Humanidad cargará con un pesado e inevitable fardo de miseria y trabajos» (pág. 53). Pero, ¿dónde descubrir el modelo de un régimen justo? En Utopía, tema del libro II, muy diferente y dos veces más largo que el primero.

Así, pues, el libro es una crítica, una denuncia audaz de las debilidades de un régimen. En él no habla el utopista, sino el estadista. Nótese, sin embargo, independientemente de su generosidad, el carácter de hecho reaccionario de ese pensamiento que va en contra del impulso de la Historia y del dinamismo económico. En lugar de pensar en una posible conversión, Moro desea mantener o restaurar una estructura económica y social superada. Tal vez sea ése un rasgo constante del utopista: Platón y Aristóteles pretendían perpetuar la Ciudad en vísperas del advenimiento de los imperios helenísticos; Mercier y Restif de la Bretonne iban a desear salvar la artesanía y la pequeña cooperativa en el alborear del capitalismo industrial.

El libro II nos hace penetrar por fin en Utopía, descrita minuciosamente, y para la cual Moro recordó la Atlántida platónica. Siguiendo a Hythlodée, descubrimos una isla en forma de media luna, bordeada de montañas que le garantizan una buena protección natural. Antaño, 1.760 años antes, el país se llamaba Abraxa y estaba unido al continente; el rey Utopo lo conquistó y mandó abrir un istmo de separación. Florecen en él cincuenta y cuatro ciudades, perfectamente idénticas, construidas según el mismo plan y con el mismo número de edificios, hasta el punto de que basta con describir una para conocerlas todas. La capital de la isla se llama Amaurota. Está rodeada de murallas y atravesada por el río Anhidro y es una ciudad limpia, salubre, alegrada por bonitos jardines.

El sistema político es de carácter democrático y parlamentario. La célula básica es la familia agrícola, que cuenta con cuarenta miembros; a razón de seis mil familias por ciudad, la población de la isla se eleva a casi trece millones de habitantes. Cada grupo de treinta familias elige anualmente a un filarca o sifogrante; los 200 sifograntes eligen, a su vez, a un príncipe, único cuyo nombramiento es vitalicio, pero que puede ser de-

puesto. El príncipe y 20 tranibores (representantes de diez sifograntes) celebran consejo cada tres días; en los casos importantes, se llega hasta el extremo de consultar a toda la población.

La organización económica es particularmente elaborada. Como el capitalismo engendra desigualdad y rivalidades, no existe la propiedad privada en grado alguno. Todas las ciudades están rodeadas de un terrotorio cultivado por los ciudadanos, que, sea cual fuere su oficio, deben a la comunidad dos años de servicio agrícola. Si una ciudad disfruta de un exceso de producción, lo cede a otra menos favorecida. La base de la sociedad, como casi siempre en la utopía, es, pues, rigurosamente agrícola; sólo existen algunos oficios de primera necesidad.

Naturalmente, la ociosidad es desconocida, pero la jornada laboral está limitada a seis horas, lo que es suficiente, porque no hay párasitos —mujeres inactivas, nobles, clero, criados— y sobre todo porque la producción se reduce a lo útil, pues está proscrito el lujo de cualquier clase. Sólo están exentos del trabajo aquellos a quienes se reconoce la aptitud para los estudios, para las ciencias y las letras: liberalismo poco frecuente en los otros utopistas y que nos recuerda el humanismo del autor. En cuanto al ocio, no se emplea en los juegos de azar, que están prohibidos, sino en instruirse, conversar o hacer música.

Ascetismo y frugalidad son la norma. Todos los utopianos llevan el mismo traje muy sencillo, de tela o de paño, según la estación, durante dos años; su ropa de trabajo, de cuero, dura siete. Aparte de la acumulación de detalles, en esto Moro resulta muy moderno: dignidad del trabajo, planificación de la producción, organización fructífera del ocio son objetos de preocupación esenciales. Vela sobre todo por un desarrollo armonioso del individuo:

«la constitución va encaminada únicamente, en la medida en que lo permitan las necesidades públicas, a garantizar a todas las personas, para la liberación y el cultivo de su alma, el mayor tiempo posible y un ocio libre de toda dependencia física. En eso estriba para ellos la felicidad verdadera» (pág. 73).

La previsión es una virtud capital en ese régimen. La isla cuenta siempre con provisiones para dos años a fin de remediar

la posibilidad de una mala cosecha; el excedente se vende al extranjero, pero sin ánimo de lucro. El oro y la plata, carentes de valor, sirven para pagar a los mercenarios y para comprar inteligencias del enemigo; con ellos se hacen cadenas para los esclavos y los presos comunes e incluso... orinales, mientras que las piedras preciosas sirven de juguetes a los niños.

No menos precisa es la organización social. El gobierno vela por el equilibrio de la población: si una familia cuenta con demasiados jóvenes, se los transfiere a otra; si una ciudad está demasiado poblada, se traslada la población excedente a otra menos prolífica. Ese sistema funciona incluso en el plano nacional para la colonización pura y simple de los territorios vecinos.

Todas las ciudades, divididas en cuatro barrios, cuentan con mercados en los que el padre de familia se provee de todo lo necesario, sin necesidad de intercambio ni de dinero. Las comidas se toman en común, según reglamentos invariables; viejos y jóvenes están mezclados a fin de que la gravedad de los mayores inspire a los jóvenes y la comida va precedida de una lectura moral. Todo contribuye a constituir una comunidad apacible y fraterna, de la que ha quedado eliminado el menor motivo de rivalidad. Hay hospitales excelentes a disposición de todos y se practica la eutanasia para los enfermos y los ancianos que la pidan. Una muchacha se casa a los dieciocho años, un joven a los veintidós, después de una formalidad particular, que Bacon criticaría: «Una mujer honesta enseña desnuda la mujer, ya sea virgen o viuda, al pretendiente; un hombre igualmente digno de confianza enseña a la muchacha el pretendiente desnudo» (págs. 110-111). ¡Así no hay sorpresas y, por tanto, tampoco decepciones! El adulterio está castigado con la esclavitud o la muerte, pero existe el divorcio por consentimiento mutuo, si bien es difícil de conseguir. Además de los que contravienen las leyes, los esclavos son también prisioneros de guerra y jornaleros pobres de las comarcas vecinas. Aunque reciben buen trato, llevan cadenas y están sometidos al régimen de trabajos forzados, pero, como sus hijos nacen libres, no forman realmente una clase social.

Las relaciones exteriores están —como siempre en los utopistas— reducidas al mínimo; los habitantes imaginarios se satisfacen con su autarquía y el aislamiento los preserva de la co-

rrupción exterior. Mantienen buenas relaciones con sus vecinos, pero limitan el comercio a la venta de lo superfluo. En la esfera militar, pese a ser bravos y estar bien entrenados, profesan el horror de las guerras de conquista y de prestigio y no se deciden a tomar las armas sino para defenderse, proteger a sus aliados o liberar a los oprimidos. Como detestan las victorias sangrientas, prefieren arreglar las diferencias por la diplomacia, la astucia o incluso la traición pagada en el campo enemigo; todo vale más que las matanzas y «la piedad de los utopianos abarca a los soldados de todas las banderas». Si es indispensable, contratan a mercenarios, los zapoletos, pero les prohíben el saqueo.

Los utopianos de Moro, liberados de las preocupaciones materiales, las discusiones internas y las amenazas exteriores, pueden desarrollar su cultura, expansionar su alma y su inteligencia. Cultivan la música, la dialéctica, la aritmética y la geometría, pero desdeñan la escolástica, la metafísica y la astrología. Son epicúreos y estoicos a un tiempo y sólo piensan en vivir según la naturaleza, es decir, según la razón, pues «no otro destino dio Dios al hombre, al crearlo.» Para ellos, es natural gozar de los placeres de la vida: no desprecian el cuerpo, estiman la buena salud y los gozos instintivos. Placer y virtud no son incompatibles y rechazan toda mortificación como «un acto de locura estúpida, de cobarde crueldad para consigo mismo» y como un pecado para con el Creador.

La religión de Utopía sorprende más en un ferviente católico como Tomás Moro. Los isleños ignoran la Revelación; todas las formas de religión están autorizadas, con preferencia por una religión natural, un simple deísmo benefactor; desde la llegada de Hithlodeo, algunos se han sentido seducidos por la dulzura del cristianismo. Sin preocuparse por las reglas y los dogmas, piensan que el tiempo hará triunfar la religión verdadera sin la intervención de los hombres. Existen incluso ateos y materialistas, a los que compadecen simplemente o desprecian como incapaces de concebir la grandeza de Dios. Existe el clero, pero los sacerdotes son poco numerosos y se casan; algunos, a los que llaman santos, se consagran a Dios, pero no llevan una vida ociosa e inútil, sino que asumen los trabajos más duros, las tareas más repugnantes. Así viven los utopianos, tal como los vio Hithlodeo.

Muchos han sido los autores que se han preguntado por las fuentes de una obra tan compleja y completa. Naturalmente, la Antigüedad ofrecía a Tomás Moro importantes filones. Aristófanes, con *Las aves* y *La asamblea de las mujeres*, le sugería el retrato de Estados comunistas; Luciano, con la tradición del viaje extraordinario y de la ironía; los germanos de Tácito o los suizos tal vez sean parientes de los zapoletos; por su parte, Yámbulo era conocido por Diodoro, traducido al latín por Poggio Bracciolini en 1472.[4] Pero sobre todo resulta ineludible la comparación con Platón, de quien seguramente Moro toma muchos elementos, pero del que dista de enfeudarse servilmente. Muchos autores se limitan a poner de relieve semejanzas superficiales: dos islas en forma de media luna con canal de comunicación hacia el mar, las fortificaciones de Utopía que recuerdan a las de la Atlántida, abolición de la propiedad privada, minuciosidad de la organización social y política comparable con la de la *República* y *Las leyes*, etc. Sacan de ello la conclusión de que Platón es la fuente principal de Moro[5] y no se equivocan, si lo que quieren decir es que el filósofo griego proponía un modelo global. Pero, si lo que se desea es comparar a los dos autores en el plano de las ideas y las intenciones, el resultado es muy distinto.

Hasta en los detalles, las identidades son más aparentes que reales. Cierto es que Platón y Moro derogan la propiedad privada. Sin embargo, en el autor griego no se trata de la instauración de la igualdad, sino de una comunidad aristocrática que vive del trabajo de esclavos y siervos y su comunismo, privilegio de la clase dirigente, sólo sirve para preservar su moralidad al evitarle ocuparse de los bienes terrenales.[6] Además, en la *República*, filósofos y guardianes dirigen y los demás ciudadanos son dirigidos; en Moro, los guerreros, lejos de constituir una casta, son mercenarios; en el caso de Platón, la obligación del trabajo no es común a todos... Pero, como ha señalado muy atinadamente A. Prévost, la diferencia más importante se sitúa, con

4. Véase: H. SUSSMUTH, *Studien zur Utopia*, págs. 36-71.

5. G. DUDOK, *Sir Thomas More*, pág. 88; R. P. ADAMS, *The better part of valor*, pág. 128; J. SERVIER, *op. cit.*, pág. 134.

6. A.-L. MORTON, *op. cit.*, pág. 44.

toda evidencia, en el plano de las concepciones fundamentales.[7] Platón parte de la idea de Justicia, construye instituciones que reflejan ese paradigma ideal y forma a los individuos en un molde preconcebido; Moro reflexiona sobre la situación contemporánea, se pregunta por las necesidades y los derechos del individuo e intenta imaginar un Estado que satisfaga unas y respete los otros. En un caso, una concepción organicista del Estado, totalitarismo ideológico en el que la Ciudad se realiza en su propia contemplación; en el otro, el ensayo de un Estado liberal, al servicio del individuo. Si Moro se define en relación con Platón, es al menos tanto por contraste como por semejanza.

Ante la aportación de la Antigüedad, las fuentes modernas cuentan relativamente poco. ¿Habría leído Moro el *De orbe novo* («Sobre el mundo nuevo») de Pierre Martyr, aparecido en 1511, descripción idealizada de la vida de los indígenas de las Antillas? ¿Conocería las *Quattuor navigationes* («Cuatro navegaciones»), cartas en las que Amerigo Vespucci describía las tribus que había encontrado en sus viajes?[8] Apenas encontramos rastros de ello en la *Utopía*. En cuanto a las semejanzas señaladas a veces con la organización del imperio inca, no pueden explicarse por una influencia: la obra es de 1516; la expedición de Cortés, de 1519.

Dejando de lado el caso del Platón teórico de la *República* y *Las leyes*, la organización de la utopía había permanecido relativamente fragmentaria en la Antigüedad. En cambio, en Moro es muy completa: en el humanista vemos un deseo de pasar revista a los problemas, presentar una república en estado de funcionamiento y no dejar en la sombra ningún aspecto de la vida social; en eso anuncia la minuciosidad organizadora, el horror al azar, de sus sucesores.

No debe sorprender que Moro eligiera un tipo de economía esencialmente agrícola; es una constante en el utopista, fisiócrata por instinto. La agricultura es la ocupación privilegiada, pura y natural, pero también es la única que armoniza con un comunismo integral y que permite un disfrute inmediato de los

7. A. PRÉVOST, *Thomas More et la crise de la pensée européenne*. pág. 102.
8. H. SUSSMUTH, *Studien zur Utopia*, pág. 36-41.

bienes. Dinero y comercio son intercesores impuros entre la necesidad y su satisfacción legítima. Era normal que Moro propusiese en su *Utopía* una solución para los males engendrados por la riqueza individual y el capitalismo agrario, denunciados en la primera parte, pero en él el comunismo es más que un método de distribución: impregna la moral de los utopianos y constituye el fundamento de la igualdad.

A esa economía igualitaria corresponde una organización atenta a reducir o suprimir las diferencias sociales. En esa federación democrática de condados autónomos, a medio camino entre la ciudad antigua y el Estado moderno,[9] la cohesión descansa en el *consensus omnium*: la voluntad general, como ocurriría en el caso de Rousseau, es algo más que la suma de las voluntades particulares. A diferencia de ciertos utopistas, Moro conserva la familia como unidad básica. Pero hemos de tener en cuenta que no se trata de la familia «natural», que puede constituir un núcleo egoísta y centrífugo, sino de la familia agrícola, es decir, un «equipo» organizado al modo patriarcal y cuya composición no es fija, ya que los jóvenes en exceso son trasferidos a otra familia.

Toda la obra de Moro se presenta como un esfuerzo hacia una concepción más justa y más humana de las relaciones entre individuos e incluso entre naciones. El mantenimiento de la esclavitud, que podría chocar, representa en realidad una mejora, ya que es la respuesta de Moro al problema de la criminalidad de su época. Los métodos militares de los utopianos (astucia, traición, mercenariado) parecen propios de una moralidad dudosa, pero Moro se propone un ideal más elevado: respeto del derecho de gentes, rechazo de la matanza de civiles y prisioneros, del saqueo. La Edad Media condenaba ya la guerra en la medida en que los abusos de la aristocracia militar contrastaban con el ideal caballeresco; Moro rechaza incluso ese ideal, guerrero pese a todo, en nombre de valores más humanos.[10] Por último, su colonialismo debe entenderse sin anacronismo. Para los utopianos, asegura,

---

9. V. DUPONT, *L'utopie anglaise*, pág. 105.
10. J. H. HEXTER, *More's Utopia*, pág. 62.

«una guerra se justifica eminentemente cuando un pueblo niega el uso y la posesión de un suelo a gente que, en virtud del derecho resultante de la naturaleza, debería encontrar en él un medio de alimentarse, mientras que él no lo utiliza, sino que lo deja como un bien inútil y vacante» (págs. 74-75).

Sería un error ver en ello una profesión de imperialismo: los utopianos no reivindican el derecho del más fuerte, no los guía un apetito de conquista y dominación, sino la convicción de obedecer a una ley natural según la cual la Tierra fue dada al hombre para que la utilizara.[11] Colonizar según sus necesidades, hacer fructificar una tierra que los habitantes no son capaces de explotar, es realizar el designio de la Providencia, observar el orden de la naturaleza, no buscar el poder ni el enriquecimiento.

La actitud de Moro hacia la religión ha podido sorprender más. El autor de la *Utopía* fue, en su vida, un católico ferviente, fiel al Papa, hasta el grado que ya sabemos; para él, la Iglesia era una garantía de orden y de autoridad ante posibles cismas. Pero, como también era un humanista, Moro deseaba una Iglesia tolerante, basada en el espíritu de caridad más que en dogmas. Dios se revela a los hombres por la ley natural y la conciencia individual.[12] El deísmo de los utopianos vuelve a hallar espontáneamenter la ley divina:

«Sus principios religiosos son los siguientes. El alma es inmortal; la bondad de Dios la ha destinado a la felicidad. Una recompensa está reservada a nuestras virtudes y nuestras buenas acciones, castigos a nuestras malas acciones. Esas verdades corresponden sin lugar a dudas al ámbito de la religión; no obstante, consideran que la razón puede llegar a conocerlas y admitirlas» (p. 92).

El espíritu vale más que la letra y, como «la mejor y la más santa religión acaba enterrada bajo una multitud de supersticiones vanas», la vida según la ley natural es la mejor garantía de encuentro con la voluntad divina.

Se ha observado que la libertad de espíritu y el ecumenismo

11. V. DUPONT, *op. cit.*, pág. 110.
12. V. DUPONT, *ibid.*, pág. 99.

religioso en Utopía tal vez no fueran sino una consecuencia del carácter literario de la obra y no reflejaran las conviciones de Moro: como la Utopía se situaba fuera del cristianismo, Moro había elegido simplemente para ella lo mejor *después* del cristianismo.[13] Así se explicaría la divergencia entre la flexibilidad religiosa de los personajes y la ortodoxia católica de su creador. Sin embargo, ¿no podría haber otra motivación, debida al propio género útópico?

En toda utopía, la Ciudad, su organización, su evolución terrenal, son los factores esenciales; es una construcción humana, basada en la creencia en la salvación del hombre por el hombre, no mediante el recurso a una gracia transcendente. Hay algunas utopías cristianas —la Cristianópolis de Andreae, la Nueva Solima de S. Gott—, pero son raras en un género que deifica la empresa humana. Una religión estricta, una Iglesia poderosa, una fe embrollada con dogmas serían otros tantos obstáculos. Por eso, no es sorprendente encontrar en esos mundos, pese a ser constrictivos y normativos, un ideal de tolerancia y de simple deísmo. En general, se propone en ellos la profesión de fe mínima: creencia en un Dios creador y todopoderoso, revelada por el espectáculo de la naturaleza, certidumbre de la inmortalidad del alma, indiferencia respecto de los cultos rendidos a la divinidad, etc.

Sin embargo, en muchos casos la Ciudad ideal se ha preocupado de fijar las normas de un culto oficial, exterior, que forma parte de la constitución del Estado. Como la religión es un cimiento social que refuerza la cohesión civil, convendrá respetar una fe oficial, a reserva de abrigar, en el fuero interno, la opinión que se quiera: así la veremos en Veiras, Foigny, Gilbert, Berington, Morelly, Mercier. Es, en una palabra, el principio de la «religión civil», tal como la definiría Rousseau, para quien el contraviniente puede verse proscrito o castigado con la muerte, «no por impío, sino por insociable». Había en Utopía un recién converso al cristianismo que, amparado en su religión, «dañaba incontinente a todos los demás». Los utopianos, juiciosos, lo proscribieron, «no por haber ultrajado la religión, sino por haber incitado al pueblo a amotinarse» (pág. 134). Como ha se-

13. J. H. HEXTER, *op. cit.*, pág. 51.

ñalado atinadamente C. G. Dubois,[14] la religión de la utopía es, de hecho, un acto de autoadoración de la ciudad por sí misma, bajo una representación espiritual y simbólica. Refleja el ideal de transparencia, de unidad, de racionalidad de la construcción social. Eso explica la substitución de una intolerancia religiosa por una intolerancia civil: las únicas herejías intolerables son las que perturban el orden público.

En resumen, la *Utopía* se impone, pues, como un libro de sentido común, pero, ¿hasta qué punto es una obra realista? Cierto es que edifica un régimen capacitado para eliminar las plagas sociales de su época,[15] pero no indica en absoluto los medios para pasar de la teoría a la práctica, no abandona el plano especulativo. Y con ello refleja las aspiraciones de una clase de humanistas más apasionados por la justicia que por la acción revolucionaria. Por último, el ejemplo de Moro ilustra perfectamente el peligro que entraña un proceso de intenciones a los utopistas y su confusión con los partidarios de *Realpolitik* alguna. Cierto es que en el paraíso de Utopía se advierten sin dificultad indicios inquietantes de constricción. «Nada puede decirse o hacerse sin que lo adviertan los vecinos» y «cada cual, siempre expuesto a los ojos de todos, está obligado a practicar su oficio o entregarse a un socio irreprochable» (pág. 82): mito de la transparencia, temible para el desviacionismo individual. El ceremonial de presentación de los novios revela un deseo de eugenismo al servicio de la perennidad del grupo más que de la felicidad del individuo; constituye motivo de asombro que el utopiano no pueda salir de su provincia sin autorización:

> «si, por iniciativa propia, alguien lleva sus peregrinaciones más allá de su provincia y carece de autorización del prefecto, lo vuelven a tocar avergonzado, lo consideran un desertor y lo castigan duramente. Si reincide, será condenado a trabajos forzados» (pág. 81).

En esto Moro choca con el dilema de todo utopista: corre el riesgo de que, para preservar la institución ideal, originariamente creada para el individuo, el individuo se vea forza-

14. C. G. DUBOIS, *op. cit.*, pág. 51.
15. J. H. HEXTER, *op. cit.*, pág. 58.

do.[16] Y, como todos los utopistas, soluciona la cuestión suponiendo admitida por todos la coincidencia entre necesidad y libertad: la constricción puede ser un hecho, pero no es la intención.

Ese problema de la intención explica, al menos en parte, que se hayan propuesto interpretaciones contradictorias de la obra de Moro. ¿Qué es esa Utopía? ¿Un sueño de filósofo platónico? ¿Una sociedad evangélica a imagen y semejanza de las comunidades cristianas primitivas? ¿Una sátira de la política inglesa contemporánea? ¿Un nexo entre el comunismo aristocrático de Platón y el comunismo moderno? Para unos, E. Bloch o A.-L. Morton,[17] Moro es «un punto de referencia en el camino del socialismo científico». Sin embargo, precisaba Karl Kautsky,[18] Moro no se atrevió a poner fin a la explotación de los humildes y sólo se planteó la posibilidad de un comunismo instaurado desde arriba, por mediación de un príncipe; no creó ni una clase ni un partido, por lo que sólo es el «padre del socialismo utópico». Para R. Ames, la *Utopía*, resultado de la tensión entre feudalismo y capitalismo, expresa un deseo real de reforma por parte del estadista y del jurista deseoso de hacer internarse a Inglaterra por una vía nueva.[19] Pero, ¿no sería más bien Moro el defensor del bienestar insular inglés en el que el apetito de poder se disimula bajo la máscara de la justicia? Para G. Ritter, la política colonial de los utopianos presenta ya todos los rasgos de la futura política expansionista británica y justifica puras y simples anexiones mediante consideraciones morales: Moro es el antepasado del imperialismo capitalista moderno. Para otros autores,[20] cuando un católico del siglo XVI retrata un Estado pagano basado en la razón y la filosofía, no evoca su propio ideal: guardémonos, pues, de ver en la obra otra cosa que una sátira humanista cargada de ironía. Por último, hay quien considera que Moro insistió en el carácter irreal de su

16. R. S. JOHNSON, *More's Utopia*, pág. 88.
17. A.-L. MORTON, *op. cit.*, pág. 44.
18. K. KAUTSKY, *Thomas More und seine Utopie*, pág. 57.
19. R. AMES, *Citizen Thomas More*, pág. 122.
20. H. W. DONNER, *Introduction to Utopia*, pág. 87; R. W. CHAMBERS, *Thomas More*, pág. 136; E. E. REYNOLDS, *Saint Thomas More*, pág. 101; A. CIORANESCU, *L'avenir du passé*, pág. 114.

creación: Utopía es país de ninguna parte, Amaurota significa ciudad fantasma, el Anhidro es el río sin agua, el príncipe es ademo, es decir, sin pueblo, los polileritas son quienes cuentan muchas tonterías, etc. La Utopía no podía ser el mejor de los mundos, ya que no ha conocido la Revelación; una cosa es la fantasía de su imaginación y otra la convicción profunda que lo condujo al patíbulo: así, pues, la *Utopía* no es sino una especulación de humanista.[21]

No abriguemos esperanza de zanjar ese debate, pero observemos, de todos modos, el peligro del anacronismo en la anexión de Moro a tal o cual sistema. Considerar las guerras de su época un conflicto de naciones nacientes es una interpretación moderna del fenómeno; Moro lo sitúa explícitamente en una perspectiva exclusivamente moral: sed de gloria y de conquista de soberanos belicosos. Se puede juzgar la política agraria desde el punto de vista de la lucha de clases y la producción, pero no se puede olvidar que, si bien Moro detesta los *enclosures*, sólo los ve como un abuso del rico para con el pobre.

Convertir a Moro en un profeta, ¿acaso no es atribuirle intenciones que no podía tener? J. H. Hexter se ha esforzado por proponer una explicación que tenga en cuenta el marco histórico e ideológico del escritor.[22] Moro sigue demasiado apegado a cierto pesimismo cristiano basado en el recuerdo del pecado para creer que el mal pueda atribuirse exclusivamente a la disposición económica de la sociedad. Los ideólogos de derechas le atribuyen su nostalgia de una imaginaria unidad de la Edad Media; convierten a Moro en el adalid del cristianismo, de la economía agrícola estable, de la fraternidad cristiana contra el egoísta capitalismo naciente. Los partidarios del materialismo dialéctico lo ven como portavoz de una clase media hostil a un feudalismo atrasado, representado por la Iglesia y la aristrocracia. En resumen, observa J. H. Hexter, los primeros ven la *Utopía* desde la perspectiva de la que creen ser la Edad Media y los segundos desde una perspectiva que es la del siglo XX, no del siglo XVI. En realidad —concluye—, la *Utopía* es ante todo la obra de un humanista cristiano que ve en el orgullo el verdade-

21. A. SUDRE, *Histoire du communisme*, pág. 130.
22. J. H. HEXTER, *op. cit.*, pág. 71.

ro cáncer social; su reino imaginario es aquel en el que dicho orgullo, cuyo primer signo es la economía monetaria, ha desaparecido; de esa voluntad de humildad proceden las comidas en común, el uniforme, la identidad de la educación, la abolición de la propiedad privada, la obligación del trabajo y de la austeridad. Así, pues, en su caso no se trata de un «comunismo de jenízaros», como en el de Platón, ni del comunismo medieval y monástico, reservado a una minoría admitida tras un noviciado, ni del comunismo de los Padres, el de una edad de inocencia, no social. La perspectiva de Moro no es económica, sino moral; es la de un hombre de orden, que quiere la felicidad del pueblo, pero no por el pueblo, cuyas violencias teme.

Sea como fuere, la propia diversidad de las interpretaciones pone bastante de relieve el interés de una obra rica, en la que encontramos la complejidad del propio Moro, en su triple apego al pasado (respeto de Roma y fidelidad a la Iglesia), al presente (conocimiento de los asuntos y conciencia de los problemas sociales) y al futuro (visión humanista del hombre). Al menos ha de haber coincidencia en reconocer que Moro fijó, y por mucho tiempo, las ambiguas características de la utopía.

Diversidad del género utópico en el siglo XVI

Después de Tomás Moro y a lo largo de todo el Renacimiento, la utopía iba a proliferar de repente después de un silencio de varios siglos y estallar, literalmente, en opciones contradictorias. Parece como si el ensayo de Moro hubiera liberado de pronto una inmensa sed de crítica y construcción, de sueño o de burla. Basta con seguir el orden cronológico de esas sucesivas eclosiones para comprobar hasta qué punto la utopía es el género apto para plasmar las aspiraciones más diversas, de la utopía social y política a la utopía teológica o alegórica. Junto al espejismo de los grandes descubrimientos, que amplía los horizontes, se afirma el de la ciudad justa, equilibrada; las conmociones religiosas, económicas y políticas del siglo, la aspiración humanista a la tolerancia y a la libertad encuentran en ella un medio de expresión ideal. Católica o protestante, teocrática o «cientifista», comunista o aristocrática, la

utopía presenta todas las facetas de una reflexión cuyo centro es el hombre.

Si bien Moro había instaurado en su isla un deísmo razonable inspirado por la luz natural, otros se mostraron menos tolerantes. Su primer epígono fue Johann Eberlin (1460-1533), nacido en Günzburg, en Suavia. Aquel hijo de campesino, henchido de teología y monje franciscano, descubrió de repente su vía al escuchar a Lutero en Wittemberg; arrojó la sotana a las ortigas y se volvió un combatiente encarnizado del nuevo Evangelio. Su utopía está constituida por el décimo y el undécimo de una serie de quince panfletos titulados *Fünfzehn Bundsgenossen* («Quince compañeros»): es *Wolfaria* (1525).

En ella ya no queda gran cosa que recuerde al humanismo de Moro; el tono es inflamado, virulento; el campesino y el monje blanden el anatema, social y religioso. Sólo la agricultura es considerada digna de ocupar a los ciudadanos, el comercio está prácticamente proscrito, leyes suntuarias muy estrictas rigen el modo de vida, las costumbres son severas. La comunidad velará por la manutención de los enfermos y los viejos, el gobierno está en manos de oficiales públicos asalariados y elegidos. Pero ese vago socialismo benefactor no es lo esencial del sueño de Eberlin. Como religioso exclaustrado, exhala sobre todo su cólera contra la vida monástica y la Iglesia. En Wolfaria, los monjes abandonan la sotana y los monasterios. Las casas religiosas sólo podrán conservar a diez monjes y, para evitar que se multiplique la «chusma clerical», no se admite a ningún postulante antes de diez años. Monjes y monjas podrán casarse, los conventos se convertirán en escuelas o asilos de ancianos. Se simplificarán el culto y los ritos; disminución del número de días feriados de la antigua Iglesia, eliminación de varios sacramentos y de la venta de las indulgencias, confesión facultativa; por último, los sacerdotes no tendrán ningún cometido en el siglo: están casados, viven como los demás hombres, son elegidos por su parroquia y no gozan de honor particular alguno. Eberlin representa perfectamente el período de ruptura entre las tradiciones medievales y la aparición del Renacimiento en Alemania;[23] su utopía protestante es ante todo un intento brutal de laicización de la organización social.

23. S. G. BELL, *Johann Eberlin*, pág. 124.

En la misma época, pero en el otro extremo de Europa, otro franciscano propone en la corte de Carlos V un «espejo de príncipes» que tan sólo ofrece la arcaica descripción de una edad de oro frugal y modesta: es la historia de los virtuosos garamantes, imaginados por el humanista español Antonio de Guevara (1480-1544) en el *Reloj de príncipes*, publicado en 1529. Se trata de un paraíso simplista en el que penetra el gran Alejandro, informado por un anciano sabio sobre las costumbres de ese pueblo desconocido. Los garamantes se rigen por siete leyes sólo, pues, cuando son muy numerosas, el pueblo las olvida; llevan la misma ropa en señal de igualdad, detestan la mentira y el lujo inútil y aborrecen la guerra. La mujer a los cuarenta años y el hombre a los cincuenta son sacrificados a los dioses, pues los seres humanos, si vivieran más, se volverían viciosos. Igual que los utopianos, no conocen la Revelación y cada cual vive feliz en el culto que prefiere. Seguramente se trata de un paraíso, pero poco convincente, una edad de oro que no da al hombre sino favores de los dioses.[24] Esos salvajes, tan juiciosos y crueles a la vez, deben manifiestamente mucho a la descripción de las tribus de América.[25] Por lo demás, es dudoso que el obispo español propusiera en ellos un modelo que imitar: muestra tan sólo seres que viven según la ley natural, es decir, en un estado, de hecho, antisocial.

Imagen muy diferente de la libertad es la que propone Rabelais en la comunidad de Thélème, un Rabelais que conocía sin duda la *Utopía* —Badebec es hija de Utopo—, pero que evita, al parecer, su faceta constrictiva y normativa. En efecto, la abadía de Thélème parece, a primera vista, resolver el problema de la constricción social, escollo con el que choca toda utopía. Nos propone, como dice J. Servier,[26] independientemente de todo sistema económico, una sociedad sin leyes que sólo desea la plenitud libre del individuo; más aún: que sólo cree en el

24. P. F. GRENDLER, *op. cit.*, pág. 480; A. CIORANESCU, *op. cit.*, págs. 88-89. Sobre el *Reloj*, véase: E. GREY, *Guevara, a forgotten Renaissance author*, págs. 8-17.

25. Pensemos también en esa primera descripción del «buen salvaje» en el capítulo *De los caníbales* de Montesquieu, inspirado en los relatos de viajes. El autor muestra esas sociedades «naturales» después de Platón y de Licurgo.

26. J. SERVIER, *op. cit.*, pág. 118.

individuo entregado a su exclusivo capricho. ¿Acaso el «haz lo que quieras» no es el tañido fúnebre de todo conformismo, de todo esfuerzo de reducción de lo humano a un denominador común? ¿No realiza Thélème, ciudad sin muros, vibrante de bienestar y gozo, un ideal de sano regreso a la naturaleza? Se ha visto en ella una sátira de la vida monástica. Seguramente, pero, como ha mostrado acertadamente J.-Y. Pouilloux, el espíritu utópico subsiste en ella en su faceta más sutil, pero también más esencial.

En efecto, si bien Thélème elimina los cercados del interior hacia el exterior, no por ello deja de ser una torre de marfil cuyo funcionamiento descansa en la selección de los elegidos: «Aquí *no entréis, hipócritas, santurrones...*», se lee en la gran puerta de la abadía. Así, pues, sólo entran en ella quienes dan prueba de una aspiración común o, mejor dicho, aquellos cuyo deseo individual se ha «subvertido» en voluntad general. «La selección inicial es tal», observa muy atinadamente Pouilloux, «que todo deseo individual no puede manifestarse sino como voluntad colectiva, en la medida en que toda existencia humana es remitida inmediatamente, dentro de Thélème, a lo que constituye su esencia de hombre.»[27] Por eso, podemos decir que cada thelemita lleva consigo toda Thèlème y que la adecuación entre el deseo de unidad y la voluntad del conjunto es perfecta. Un pasaje célebre ilustra esa desaparición de toda verdadera alteridad: «Si uno u otro decía: "¡Bebamos!", todos bebían. Si uno decía: "¡Juguemos!", todos jugaban; "¡Vayamos a divertirnos al campo!", y todos iban.» En ese universo de libertad se realiza, así, la perfecta uniformidad utópica; hay aquiescencia espontánea por motivación idéntica: un thelemita no podría querer otra cosa que lo que quieren los otros thelemitas. Así, se respeta el principio fundamental de la utopía: identidad entre la necesidad y la libertad.

Muy alejado de la aristocrática Thélème está Anton Francesco Doni (muerto en 1574), hijo de un cuchillero florentino. Era monje también él exclaustrado —pero para fines menos edificantes que los de Eberlin—, polígrafo apreciado en su época, que no desdeñaba la pornografía y había leído a Moro y

27. J.-Y. Pouilloux, *Notes sur l'abbaye de Thélème*, pág. 203.

a Guevara.[28] Su utopía, *Il mondo de' Pazzi* («El mundo de los locos»), está constituida por el sexto diálogo de sus *Mondi* («Mundos») (1552). Recordando la Sforzinda de Filarete, Doni imagina una ciudad en forma de estrella con un templo en el centro más alto que la catedral de Florencia; dicho templo tiene cien puertas, de las que parten cien calles hacia las cien salidas de la ciudad. Volvemos a encontrar en este caso ese gusto por el urbanismo, la simetría y el equilibrio geométrico, reflejos de la organización humana armoniosa.

Por lo demás, Doni revela en seguida una mentalidad rígida y violentamente crítica. Cada terreno produce una sola especie de fruto o legumbre y los campesinos se especializan en un tipo de cultivo. Las calles están ocupadas por oficios complementarios: por un lado, los médicos; por el otro, los farmacéuticos; aquí, los zapateros; enfrente, los mercaderes de pieles, etc. Pero sobre todo Doni exige una rigurosa igualdad, un comunismo integral, lo más próximo posible a la ley de la naturaleza y que proscribe incluso la familia. Dos calles son el barrio de las mujeres, comunes a todos: «En virtud de lo cual no se conocía ningún parentesco y se ignoraba de quién era hijo cada cual.» Todos tienen la misma vivienda, el mismo alimento, la misma ropa; no hay ninguna distinción social; se desconoce la ociosidad: «quien no trabaja no come». Hay hospitales para los enfermos, los ancianos y los inválidos, pero se practica un severo eugenismo (arrojan a pozos a los niños deformes). Por eso, todos los hombres del mundo nuevo son «hermosos, buenos, saludables y lozanos». Esa utopía no tiene una forma precisa de gobierno y no hay ni leyes ni policía ni tribunales ni ejército. Los niños, criados en común, aprenden un oficio y no les interesan apenas los estudios. Por último, la religión es vaga, sin ritos, aunque el pueblo, cada siete días, ora en el templo «con gran devoción»; Doni parece próximo a la negación de la supervivencia: un muerto no es sino un cuerpo —*pezzo di carnaccia*— arrojado a la tierra sin ceremonia.

28. Doni conoció la obra de Guevara, que utiliza en *I Marmi* (1552), en la traducción italiana de Mambrino Rosco, *Institutione del principe cristiano* (1543); publicó una epístola dedicatoria en la traducción de la obra de Moro por Ortensio Lando, publicada en Venecia en 1548 (P. F. GRENDLER, *op. cit.*, págs. 480-481).

Doni es un caso excepcional en el *Cinquecento*. No cree ni en los valores humanistas, que preparan al hombre para el saber y para desempeñar un papel activo en la sociedad, ni en la religión, que no cura los males terrenales. Su comunismo, elemental, brutal y nivelador, es sobre todo una reacción violenta contra las estructuras sociales existentes. Es de inspiración plebeya y no humanista; a diferencia de Moro, en ningun momento se propone elevar el espíritu del hombre, volverlo consciente de la nobleza de su tarea. Al eliminar la nobleza, el clero parasitario y las distinciones sociales, parece limitarse a garantizar a la inmensa mayoría una posibilidad material de vida. Por eso, su iniciativa es esencialmente destructiva: en su ciudad, no hay siquiera un gobierno modelo, porque Doni, que confía poco en la naturaleza humana, no cree en ningún instrumento de dirección. Al sueño humanista de la ciudad ideal prefiere la seguridad de una vida elemental, conforme a la ley natural. Se trata de un escritor que, a diferencia de los demás autores de utopías del siglo XVI, no escribe para los príncipes y los sabios, sino para un público popular,[29] ávido de soluciones sencillas y directas.[30]

A la radical nivelación exigida por el monje renegado se opone pronto la actitud patricia y desdeñosa de Francesco Patrizi da Cherso (1529-1597), cuya *Città Felice* («Ciudad feliz») (1553) está en los antípodas de las reivindicaciones de Doni. Basándose en Platón, Aristóteles y el ejemplo del Estado veneciano, propone el establecimiento de una oligarquía reaccionaria, tan poco preocupada por el humanismo liberal de un Moro como podía estarlo el comunismo de *El mundo de los locos*. En este caso campesinos, artesanos y comerciantes se ven desposeídos de todo derecho en provecho de una minoría dirigente compuesta de soldados, magistrados y sacerdotes. Esa casta superior, formada según el modelo platónico de los filósofos reyes, es la única que está en posesión de la virtud y la sabiduría y domina sin límites a un pueblo de hilotas: la misma desconfianza de la multitud y de la naturaleza humana conduce a Patrizi a

29. P. F. GRENDLER, *op. cit.*, pág. 493.

30. *I Mondi* tuvo un gran éxito: ocho ediciones italianas de 1552 a 1606 y tres versiones francesas en 1578, 1580 y 1583.

negar todo derecho y toda competencia a la inmensa mayoría.[31] En cuanto a la religión, no es apenas sino un instrumento del poder apoyado por los sacerdotes, únicos interpretes de la ley divina.

Ni Doni ni Patrizi, si bien por motivos diferentes, se preocupa demasiado de los problemas religiosos: sus ciudades ideales, plebeya o aristocrática, son ante todo ciudades terrenales en las que las preocupaciones políticas y económicas tienen primacía sobre las aspiraciones espirituales. No se olvida lo transcendente, pero queda relegado a segundo plano, y la razón es la única que organiza y legisla. Sin embargo, las cosas cambiaron en Italia inmediatamente después del Concilio de Trento, en el que la Iglesia católica, decidida a definirse frente al protestantismo, precisó y endureció sus posiciones dogmáticas. La utopía se resintió en seguida de la transformación del clima, como atestigua la primera obra posterior al Concilio: la *República immaginaria* («República imaginaria»), publicada en 1591 (pero escrita entre 1575 y 1580) por Ludovico Agostini (1536-1612). Se presenta —signo de los tiempos— en forma de un diálogo entre dos personajes alegóricos, Infinito, la sabiduría divina, y Finito, la razón humana. Uno, el espiritual, el divino, el necesario; el otro, el corporal, el terrestre, el contingente.

Agostini manifiesta un profundo malestar social, debido a la injusta organización del mundo. La propiedad, en sus excesos, es la señal de una decadencia. Pero Agostini busca la solución, no en el comunismo, sino en una simple redistribución más equitativa (y, por tanto, más conforme a la ley divina) de las riquezas. Así, pues, el Estado impondrá un control constante mediante leyes suntuarias, precios fijos, la obligación del trabajo, la condena de las especulaciones bancarias y del préstamo con interés; la agricultura está planificada y la industria es obligatoriamente de tipo corporativo para evitar el enriquecimiento de los individuos. Políticamente, la república de Agostini se basa en un régimen «fuerte», al tiempo que rechaza el absolutismo. Sólo se conocen en ella dos clases, la nobleza y el pueblo, pero la distinción es de tipo moral y cultural más que económi-

31. P. F. GRENDLER, *op. cit.*, pág. 482; L. FIRPO, *Lo stato ideale*, págs. 255-256.

ca; los magistrados son hombres «*virtuosi e scienzati*» («virtuosos y sabios»), el jefe del Estado es a la vez «el mejor de todos» y «el más religioso».

Pues, si bien Agostini quiere reparar las injusticias sociales y luchar contra la decadencia de las costumbres, presenta su contrucción utópica como una pirámide coronada por los valores religiosos más estrictos. La religión es la que inspira todos los actos de la vida social y esa religión es el catolicismo romano más intransigente, cosa que explica la draconiana exclusión de los judíos, los cismáticos y los infieles. La piedad no es sólo asunto de fe, sino también de Estado; el clero tiene una jerarquía paralela a la de la magistratura civil: en la cima, un príncipe y un obispo constituyen un poder bicéfalo. Como ha observado L. Firpo, Agostini representa la reacción más directa, es la expresión de la Contrarreforma en su moralismo más riguroso. Así, la oligarquía civil y eclesiástica son una restauración del principio de autoridad, conforme a la sabiduría divina.[32]

De hecho, la Contrarreforma asestó un golpe muy duro a la libertad de imaginación de los utopistas. La utopía volvió, prudente, al regazo de la Iglesia y del orden; no ofreció ya sino una imagen sosegada y descolorida de la ciudad terrenal. Se debilitó el ideal de la «virtud», mientras que la empobrecida utopía se limitó a un prudente reformismo controlado por la autoridad. Así ocurre con la *Reppublica di Evandria* («República de Evandria»), novela en cierto modo política (1625) de Ludovico Zuccolo (1568-1630). En vano buscaríamos en ella el esfuerzo humanista de un Moro, la violencia de un Doni o la altiva soberbia de un Patrizi. Zuccolo es un tibio, un timorato, que desconfía de las mutaciones espectaculares. Su República no es sino un pequeño mundo comunal, sencillo y laborioso, respetuoso del orden. Para mantenerlo, el poder controla las artes, la vida privada, la educación de la juventud, prohíbe la comedia, pero ensalza la tragedia edificante que eleva hasta Dios según las leyes de la Iglesia. Se trata sin lugar a dudas del crepúsculo de la utopía italiana del Renacimiento, sometida a la drástica *reductio ad unum* de la Contrarreforma.[33]

32. L. Firpo, *Lo stato ideale*, págs. 300-302.
33. L. Firpo, *ibid.*, págs. 330-332.

Por lo demás, Italia no es la única que presenta ese desdibujarse del pensamiento utópico. El género refleja prácticamente por doquier las tensiones del siglo, la difícil búsqueda del equilibrio entre la tradición y la reforma. En la segunda mitad del siglo, el interés por la religión y por el rigorismo ético pesa con mucha fuerza sobre el sueño de la ciudad ideal, que cobra una rigidez y una austeridad en las que ya no reconocemos el humanismo.

Kaspar Stiblin, originario de Sauvia como Eberlin, es un protestante severo; no hay fantasía ni audacias en él, por lo que L. Firpo, el especialista en la utopía de esa época, ha señalado muy acertadamente hasta qué punto su *De Eudemonensium Republica Commentariolus* («Pequeño comentario sobre la República de los buenos espíritus») (1555) se hunde en una taciturnidad intelectual.[34] Stiblin no derrocha imaginación precisamente. Cuenta que, tras haber visitado las ciudades ideales de Aristóteles y Platón, prosiguió su viaje hasta Eudemoné, capital de la isla de Macaria, en algún punto del oceáno Índico. La ciudad es de forma circular y se entra en ella por cuatro puertas, situadas en los puntos cardinales, disposición que anuncia la Ciudad del Sol de Campanella, como también el séxtuple cercado de murallas y fosos de agua. El suntuoso palacio del gobernador ocupa el centro.

En la obra de Steblin todo va encaminado al mantenimiento de una mediocridad combinada con el rechazo de las innovaciones, sean cuales fueren, pues los eudemonianos saben que «la novedad es la madre de las mayores sediciones». En ella la regla de oro es la rectitud de la vida moral, que rige incluso la actividad política. La población está dividida en dos clases, los patricios y los plebeyos, que ignoran la envidia y la discordia, porque sólo la nobleza practica la virtud. El régimen, patriarcal y conservador, es el de una aristocracia espiritual, que domina a un vulgo insuficientemente virtuoso y estrechamente vigilado. No hay ni ricos ni pobres, sino una mediocridad equilibrada, basada en la agricultura. La educación —deportes, matemáticas, canto, teología— es espartana, las costumbres como mínimo severas: se castiga con pena de muerte a los ladrones, los

34. L. Firpo, *Kaspar Stiblin, utopiste*, págs. 115-119.

asesinos, los traidores y los adúlteros. La única ley es, en definitiva, la de la vida virtuosa según la única fuente autorizada, es decir, el puro Evangelio, de cuya enseñanza se encargan exclusivamente los sacerdotes, modelos irreprochables.

Como se ve, la sociedad según Stiblin es arcaica y rudimentaria, nostálgica de las estructuras medievales, del orden y la virtud, y carece de la menor audacia en el plano económico y social. Cierto es que la reducción de la vida religiosa a la moralidad de la conducta y a las prácticas de piedad entrañan, como observa L. Firpo, que Stiblin esté impregnado de irenismo erasmiano y que busque en la concordia confesional una esperanza de conciliación quimérica, pero en absoluto podemos presentarlo como un adepto de la ley natural ni sobre todo sostener que en Eudemoné «el lugar que se reserva a Dios parezca una pura concesión».[35] Muy al contrario, el espíritu religioso llena en ella la existencia de todos e impone el respeto de una jerarquía conforme a los decretos de la sabiduría divina.

Por último, la misma austeridad, la misma coloración arcaica y una idéntica sumisión a la ley religiosa se manifiestan, en 1619 en otro protestante alemán: Johann Valentin Andreae (1586-1654), autor de una *Reipublicae christianopolitanae descriptio* («Descripción de la República cristianopolitana»). La forma de la obra es un poco repelente; didáctica sobre todo y de buen grado pedante, reserva un lugar importante a la alegoría. Durante un viaje por el mar Académico, la tempestad desencadenada por Envidia y Corrupción ha hundido la nave *La Fantasía* y ha arrojado al narrador a las costas de la isla de Cafarsalama, no lejos de Cristianópolis. En esa bienaventurada república, estrictamente comunista, la única estructura social es el reparto de los gremios. Éstos eligen a veinticuatro ediles que constituyen el Consejo Político, mientras que el ejecutivo pertenece a un triunvirato de sabios: un pontífice, un juez y un como ministro de las ciencias o «director del saber». Todos los habitantes ocupan viviendas salubres, que constan de cocina, alcoba, baño y mobiliario racional. Sobre todo, la república es teocrática: ¿acaso no es ésa la ciudad de los cristianos verdaderos? Andreae recuerda poco la Antigüedad;

35. A. CIORANESCU, *op. cit.*, pág. 129.

conserva ante sus ojos la ciudad medieval y su sistema de gremios y también Ginebra, que visitó en su juventud.[36] En todo caso, Andreae es un hombre que cree en la falta, en el pecado, en la debilidad humana siempre acechada por Satán. El cristiano velará ante todo por salvar su alma viviendo según la ley de Dios, representada, por lo demás, por los miembros del triunvirato dirigente; en su caso, lo político y lo económico cuentan menos que la devoción: en nombre de la Reforma, se propone rechazar para siempre las tentaciones del demonio. Por eso, la educación de los niños se propone tres objetivos fundamentales: adorar a Dios, adquirir una moral pura, cultivar el espíritu.[37]

Así, pues, Andreae insiste menos en la adquisición de conocimientos que en la formación religiosa y moral, en la meditación, la mortificación y la caridad. Y, sin embargo, ese devoto no puede dejar de ser un hombre del Renacimiento. Junto a la machacona invocación de las virtudes cristianas, reserva un lugar para un saber profundo, no sólo en griego y en latín, sino también en lenguas vivas, en matemáticas y sobre todo en ciencias; admite incluso las artes plásticas, con tal de que no ofendan al pudor. Andreae, llevado por su apetito de aprender, se convierte en artesano del progreso. Cristianópolis cuenta con bibliotecas, una imprenta, laboratorios no reservados —como iba a ocurrir en la obra de Bacon— a la minoría de los sabios, sino a diposición de los estudiantes; hay incluso un Colegio encargado de reunir a los hombres de ciencia y proporcionarles los medios para proseguir sus investigaciones.[38] Semejante modernismo sorprende en lo que no es, por lo demás, sino un tratado de pedagogía cristiana profundamente impregnado de puritanismo.

En cuanto a Inglaterra, que había proporcionado, gracias a Tomás Moro, el prototipo de la utopía moderna, no propone, durante el siglo siguiente, sino avatares mediocres y moralizantes. Apenas si podemos situar entre las utopías la novela latina

36. M.-L. BERNERI, *op. cit.*, pág. 107.

37. *Cfr.* H. FREYER, *Die politische Insel*, pág. 109.

38. Sobre esta cuestión, véase: N. EURICH, *Science in Utopia*, págs. 120-133.

del obispo Joseph Hall (1574-1656), gran amante de Luciano y de Rabelais, que aspiraba al título de primer satírico inglés. Su *Mundus alter et idem sive Terra Australis incognita* («Otro mundo idéntico o Tierra Austral desconocida») (1607) es una simple alegoría —a veces divertida, por lo demás— en forma de un viaje imaginario. Hall se complace en forzar la carga satírica subyacente a toda utopía: Crapulia cuenta entre sus provincias Panfangonia o «país de los glotones», Ivroñia o «país de los borrachos», Viraginia o «país de las mujeres» y Moronia o «país de los locos». Ya se ve lo que puede dar de sí ese tipo de escrito, en el que reconocemos de pasada ora Inglaterra ora Francia ora Alemania y en el que, aparte de la risa, está presente la intención moralizante. Un único detalle interesante: Hall utiliza ya el tema de la Tierra Austral, que iba a estar muy en boga hasta el fin del siglo XVIII.

Por último, Robert Burton (1576-1640) da prueba de reformismo moderado y prudente en la utopía de una quincena de páginas que incluye en su *Anatomy of Melancholy* («Anatomía de la melancolía») (1621). Para Burton, la melancolía no es otra cosa que la locura, universal y en todas sus formas, tanto sociales como individuales. Evoca los males que sufre Inglaterra y después, como hombre que ha leído mucho (cita a Platón, Moro, Andreae, etc.), se propone imaginar una sociedad perfecta. En su país imaginario, que designa simplemente como Nueva Utopía, florecen doce provincias, cada una de las cuales tiene una capital y varias ciudades. El Estado, muy dirigista, se ocupa de los hospitales, la asistencia pública, los teatros y la investigación científica; vela por la buena marcha de la agricultura y distribuye por ciudades las especialidades industriales. Como Moro, Burton alude a la política ganadera, pero, al contrario que su predecesor, se propone multiplicar los cercados para reducir las tierras comunales. Concibe la agricultura como en la Edad Media: los aparceros cultivan la hacienda del propietario a cambio de usufructos.[39] Así, pues, no propone en absoluto un sistema igualitario: conserva la nobleza, que da su lustre a la nación, y rechaza la participación de todas las clases en el gobierno. En resumen, su ideal es poco innovador y per-

39. V. DUPONT, *op. cit.*, pág. 125.

manece apegado a las estructuras de la Inglaterra contemporánea.[40]

Después de Tomás Moro, el siglo XVI, pese al número relativamente elevado de obras de carácter utópico, no engendró sino epígonos bastante conformistas. Ni la edad de oro de un Guevara ni la torre de marfil thelemita ni sobre todo las utopías rigoristas de Eberlin, Agostini o Stiblin aportan al género un impulso nuevo. Profundamente impregnadas de las construcciones espirituales de la época, presentan menos un pensamiento original que un intento de adaptación a las circunstancias políticas y religiosas: reforma sin revolución. Sin embargo, en el momento en que el Renacimiento toca a su fin es en el que aparecen, casi simultáneamente, dos obras importantes que dejarían huella en la historia del género y resumen las aspiraciones profundas y a veces contradictorias de todo un siglo.

Tommaso Campanella

Campanella es sin lugar a dudas el autor que, después de Moro, presenta la utopía más compleja y más rigurosamente estructurada. Nos gustaría encontrar entre esos dos hombres, separados por un siglo, correspondencias profundas, pero no las hay. Cierto es que, como Moro, Campanella es un sabio y un enemigo de la escolástica; como él, es un mártir de la política. Pero semejantes paralelismos son superficiales. La áspera metafísica del calabrés está muy alejada del epicúreo humanismo de Moro; su pensamiento es el de un revolucionario y un conjurado, alimentado por sueños chiliásticos y mesiánicos.

Extraña vida la de Tommaso Campanella.[41] Nació en 1568, en Calabria, tierra de herejía, que había engendrado ya a un milenarista como Joachim de Fiore y movimientos religiosos y comunistas de la Edad Media. Hijo de un zapatero analfabeto, ávido de instrucción, se hizo dominico. Pero Campanella no estaba hecho para el conformismo y la regla. Discípulo de Ber-

40. J. M. PATRICK, *Robert Burton's utopianism*, pág. 355.

41. Véase: L. AMABILE, *Fra Tommaso Campanella, La sua congiura*; *Fra Tommaso Campanella nei castelli di Napoli*; L. BLANCHET, *Campanella*.

nardino Telesio, que pretendía alcanzar la verdad mediante la observación de la naturaleza, escribió ya en 1590 una obra poco ortodoxa, la *Philosophia sensibus demonstrata* («La filosofía demostrada por los sentidos»). De 1591 a 1594, su atrevido pensamiento, que no ocultó en el misterio, le granjeó graves dificultades por parte de las autoridades eclesiásticas; encarcelado dos veces por herejía o profesión de materialismo, consiguió, no obstante, salir bien librado.

Campanella acariciaba un gran proyecto. Desde el cisma luterano, la Iglesia no había cesado de ver impugnado y disminuido su poder político en Inglaterra, Alemania y Francia. Se imponía cada vez más la tesis de una escisión entre poder espiritual y poder temporal y a esa escisión era a la que Campanella no se resignaba. El mundo cristiano sólo podía tener un señor único, sacerdote y soberano a la vez. ¿Quién podría asumir ese papel sino el Papa? Expone esa especie de cesaropapismo en los *Comentarii sulla monarchia de' Christiani* («Comentarios sobre la monarquía de los cristianos») (1593) y en sus *Discorsi del governo ecclesiastico* («Discursos sobre el gobierno eclesiástico») (1594). Un gran soberano europeo debe ayudar al Papa a conquistar la monarquía universal y Campanella propuso ese papel sucesivamente al rey de España (*Discorsi ai principi d'Italia* [«Discursos a los príncipes de Italia»], 1595), al rey de Francia (*Monarchie delle nazioni* [«Monarquías de las naciones»], 1635) e incluso a Richelieu, cuando se retiró a Francia.[42] Así, pues, el gobierno esclesiástico, hierocrático, es una idea fija en ese filósofo; volveremos a encontrarla en *La ciudad del Sol*.

Pero Campanella no era sólo un reformador racionalista y teórico: apasionado, exaltado, soñaba con la acción directa y en 1599 la sublevación de Calabria le brindó una oportunidad para ello. Su proyecto: establecer por la violencia una sociedad comunista, organizar la provincia según los principios de una auténtica Ciudad de Dios. ¿Cómo? Derrocando la dominación española con ayuda de los turcos y del pueblo rebelado, aprovechando disensiones intestinas del reino de Nápoles. Se decidió a lanzarse a esa empresa fuera de la Iglesia, decepcionado

42. *Cfr.* B. CRAHAY, *Tommaso Campanella ou Le socialisme dans la Cité de Dieu*, pág. 55.

tal vez por el fracaso de sus propuestas ecuménicas. El caso es que predicó abiertamente la rebelión, anunció las próximas conmociones del mundo, misteriosamente predichas para el año 1600, profetizó el advenimiento de la república cristiana prometida a Santa Catalina y a Santa Brígida. La conspiración fracasó. Campanella, detenido y torturado, pasó veintisiete años en la cárcel. Cuando por fin fue liberado, aunque sin quedar libre de sospecha, emigró a Francia, cuya política antiprotestante apreciaba. Murió en París en 1639, en el convento de los dominicos de la Rue Saint-Honoré.

Campanella compuso su utopía en la cárcel. La escribió primero en italiano —*Città del Sole*— en 1602, con una segunda versión en 1611; después elaboró varias versiones latinas —*Civitas Solis*—, una de las cuales apareció en Francfort en 1623. El texto italiano no se publicaría hasta 1904. La trama novelesca debe mucho a la *Utopía* de Moro. La obra se presenta en forma de un diálogo entre el superior de la Orden Hospitalaria y un capitán genovés, antiguo piloto de Cristóbal Colón, que, en una escala en Taprobán (Ceilán), ha descubierto la Ciudad del Sol en el centro de una vasta llanura. Está constituida por siete zonas circulares y concéntricas que llevan el nombre de los siete planetas y potentemente fortificada; en el centro, en lo alto de una colina, un templo circular, alma de la ciudad.

El régimen político recuerda el sistema hierocrático caro a Campanella. En la cima de la jerarquía, Hoh, el Metafísico o el Sol, asistido por un triunvirato de gobernantes, especie de consejo superior. Pon o el Poder se ocupa de la paz y de la guerra. Bajo su dirección, hombres, mujeres y niños son sometidos a un entrenamiento constante, aunque los solarianos son pacíficos y no se resuelven a las hostilidades sino por los motivos ya invocados por los utopianos. Sin, o la Sabiduría, tiene a su cargo lo relativo a las artes y todas las ramas del saber. Según sus prescripciones, las murallas que cercan la ciudad está cubiertas de pinturas que representan figuras matemáticas, mapas geográficos, plantas, animales, grandes personajes, etc. Los niños de ese pueblo, que tiene, por lo demás, pasión por el saber, aprenden, así, jugando. Por último, Mor, o el Amor, reina sobre todo lo relativo al matrimonio y la generación. Esos dirigentes supremos cuentan con la ayuda de magistrados que llevan los nombres de

las virtudes que encarnan: Templanza, Magnanimidad, Justicia, Actividad; se reconoce en ella una clara influencia platónica. En principio, no se trata en modo alguno de un poder absoluto: la asamblea del pueblo tiene el derecho a revocar a todos los magistrados, salvo los cuatro principales. Pero esa exclusividad apenas tiene consecuencias: los magistrados son tan sabios y virtuosos, que renuncian espontáneamente a sus funciones cuando descubren a un ciudadano más digno que ellos para ejercerlas. Hay pocas leyes y no existe la cárcel: los crímenes graves, muy raros y mal definidos, se castigan con la muerte. Los habitantes practican la confesión según la vía jerárquica y Hoh hace regularmente una confesión pública.

Los solarianos viven según un comunismo estricto. Como no poseen nada que fomente el egoísmo, «sólo subsiste el amor universal» (pág. 11). La organización es la de la mayoría de los conventos utópicos: los solarianos llevan el mismo traje y no cambian de ropa sino cuatro veces al año; comen y duermen juntos. Gracias a una alimentación sana y frugal, hay pocas enfermedades y la longevidad alcanza los doscientos años. Naturalmente, todo el mundo trabaja, pero cuatro horas al día bastan; el resto del tiempo está dedicado al estudio y a los ejercicios físicos. En cuanto a los trabajos, son esencialmente agrícolas, pues los solarianos practican poco el comercio y únicamente con el exterior; desprecian, como corresponde, el dinero: «Los niños se ríen —pero los ancianos, no— cuando ven a los comerciantes deshacerse de tantos fardos por unas monedas» (pág. 35). Son también técnicos expertos en materia de agricultura, astronomía, meteorología; utilizan barcos con fuelles o con álabes, arados con velas e incluso máquinas voladoras.

Entre los problemas a los que los dirigentes conceden importancia particular, figura la pedagogía. Ya hemos visto a los niños instruirse al azar de los juegos a lo largo del cercado de murallas. El Estado, único custodio de la norma, ¡se ocupa de su instrucción desde la edad de un año! No se trata de orientarlos según sus aptitudes individuales, sino de ponerlos en contacto con todas las ramas del saber; asimismo, los niños aprenden todos los oficios y no eligen una ocupación definitiva hasta haber acabado su instrucción global. El resultado ejem-

plar de esa educación enciclopédica, que habría hecho palidecer al propio Gargantúa, es Hoh, el Metafísico, ser omnisciente, a la vez sabio y filósofo. Los solarianos consideran, en efecto, que quien ha sabido dominar todas las ciencias debe ser experto también en la del gobierno. En cuanto a Pon, Sin y Mor, representan el perfecto triunvirato tecnocrático, pues «los tres primeros oficiales sólo deben conocer las artes que corresponden a su cargo» (pág. 15).

Otro ámbito muy vigilado es el del matrimonio y la generación y nunca, ni siquiera en Platón, ha ido tan lejos un gobierno utópico en el dirigismo. Las muchachas se casan a los diecinueve años, los muchachos a los veintiuno; el matrimonio está estrechamente vigilado: se empareja a los individuos según las prescripciones médicas a fin de mejorar la raza. No es eso todo. El ayuntamiento de los esposos sólo puede producirse a la hora fijada por el astrólogo y el médico. Entretanto, los futuros cónyuges, separados, se sumen en la oración y la mujer contempla más en particular estatuas de hombres célebres, ¡cuyo recuerdo podrá influir felizmente en su progenitura! La esterilidad entraña en el caso de la mujer su puesta a disposición de la comunidad; los hijos pertenecen a la República. Raras veces se ha mostrado la utopía tan constrictiva, tan destructiva de libertades individuales elementales. Sólo cuenta el Estado: todo se «considera desde el ángulo del bien colectivo, no del bien privado» (pág. 23).

Por último, la religión ocupa en ese Estado un lugar considerable. Los solarianos reconocen dos principios metafísicos: el Ser, que es plenitud, y la Nada, que es deficiencia. Por no haber tenido la Revelación, no creen en la Trinidad, sino en un Dios único cuya imagen visible es el vivificador Sol. La Ciudad está organizada como un convento, con adoración perpetua ante el altar. Por su virtud, los solarianos han presentido en cierto modo la fe verdadera: «esos solarianos, al seguir exclusivamente las leyes naturales, se encuentran próximos al cristianismo» (pág. 59).[43] Todo está inspirado por la voluntad divina

43. R. Crahay observa muy atinadamente que «el espíritu humano, por su propio esfuerzo, se acerca al cristianismo» (*L'utopie religieuse de Campanella*, pág. 375).

y la jerarquía de la Ciudad conduce del hombre a Dios, mediante los sacerdotes primero, que son «mediadores entre Dios y los hombres» (pág. 47), pero sobre todo gracias al Metafísico, gran intermediario entre la voluntad de Dios y la inteligencia humana. El solariano, regimentado desde el nacimiento hasta la muerte, despiadadamente despojado de toda voluntad anárquica, responsable ante el Estado del menor de sus actos e incluso de sus pensamientos, desconocedor del amor y de la familia para disolverse en la colectividad, en la que encuentra un anonimato tranquilizador, es, al parecer, totalmente feliz.

No ha resultado demasiado difícil encontrar las fuentes de Campanella.[44] Los escritos de Platón, la utopía de Moro y, en cierta medida, la experiencia personal de la vida monástica, dejaron huellas visibles en *La Ciudad del Sol*. En el plano de las concepciones urbanísticas, se han citado descripciones de Herodoto, dibujos de Vinci o las *Relazioni universali* («Relaciones universales») de Botero, en las que figuraba la descripción de un templo mexicano y de la ciudad de Campanel, en las Indias. Es posible, pero resulta manifiesto que Campanella se atiene a las líneas generales del urbanismo utópico, tal como lo habían presentado Platón, Filarete, Moro, Doni y otros. En cuanto al nombre de la ciudad, tampoco es indispensable que Campanella lo encontrara en la Biblia (Isaías, 19, 18) o que lo tomara de Yámbulo, citado por Diodoro y Plinio. En efecto, el nombre de la Ciudad del Sol procede del culto que en ella se celebra; su fuente está en la filosofía de la naturaleza tal como Bernardino Telesio la transmitió a Campanella. Ahora bien, Telesio proponía una interpretación dualista de la naturaleza, basada en la lucha de dos principios antagonistas, el calor y el frío. Así, pues, concluye L. Firpo, el sol, primer motor del universo y engendrador de la vida, es el centro y el símbolo de dinamismo cósmico. La Ciudad del Sol es la que vive según la ley de Dios, cuya imagen material es ese astro bienhechor.

En muchos sentidos, Campanella resulta desconcertante y complejo. Si bien es del Renacimiento por su fe en la ciencia, en el conocimiento como fuente de progreso, incluso moral, si bien es, por su ideal de una república filosófica, susceptible de

44. Vése: L. FIRFO, *La cité idéale de Campanella*, págs. 335-340.

convertirse en modelo universal, no por ello deja de presentar una curiosa mezcla de cristianismo platonizante y superstición astrológica y cabalística que huele a Edad Media. Lo que llama la atención es que su utopía no sea una simple construcción intelectual, que sea una obra de fe y de entusiasmo austero, inspirada por la convicción y la esperanza de una realización efectiva: eso explica esa combinación de realismo y misticismo, de pasión y lógica rigurosa, que, en nombre de la felicidad y la virtud, acaba en un universo concentracionario cuyos verdugos y víctimas serían a la vez sus habitantes.

En *La Ciudad del Sol*, Campanella no reniega de ninguna de las ideas que le son caras. Según la *Monarchia Messiae* («La monarquía del Mesías») (1633), el poder soberano corresponde a Dios, cuyo lugarteniente es el monarca. Como la religión es el alma de la sociedad, el jefe del Estado es también un jefe espiritual, conforme a la ley natural, según la cual el poder paternal, la autoridad política y las funciones sacerdotales corresponden al mismo individuo: ésa es sin duda la situación de Hoh, señor de una teocracia natural, en la Ciudad.[45]

Tal vez sea más fácil de comprender así el papel que Campanella atribuye a la astrología. Como todo procede de Dios, nada es debido al azar: el conocimiento, la ciencia, son sagrados porque llevan hasta Él. La astrología no es otra cosa que una ciencia del determinismo, tanto histórico como físico. El inverosímil eugenismo al que conduce no procede, para Campanella, del despotismo: lo consienten los ciudadanos, que encuentran en él la concordancia con el plan divino y, para el porvenir del grupo, la seguridad de un bien soberano.

¿Es, pues, Campanella una inteligencia moderna que utiliza técnicas científicas para proponer una politica que, mucho más que un dirigismo intempestivo, sería la expresión de una voluntad general? Así se ha dicho,[46] al mostrar también que deroga las castas, rehabilita el trabajo manual, dispone la misma instrucción para los dos sexos, propugna los juegos al aire libre, etc. Pero, ¿acaso no es ya anacrónico en su época, con su platonismo, su racionalismo naturalista y sus intuiciones milena-

45. L. BLANCHET, *op. cit.*, pág. 402.
46. L. BLANCHET, *op. cit.*, pág. 324.

ristas?[47] En el fondo, ¿acaso hacen los solarianos —que, según nos muestra, son todo lo perfectos que se puede ser cuando se ignora a Cristo, pero se sigue la ley natural— otra cosa que repetir la parábola de los utopianos de Moro?[48] ¿Cuáles eran en realidad las intenciones de Campanella? ¿Creería en su Ciudad como en el paradigma de la sociedad del futuro? Como en el caso de Moro, se ha dado a esa pregunta las respuestas más diversas. Para unos, la verdadera doctrina de Campanella es una pura teología natural, un deísmo destinado a suplantar lo sobrenatural y a invalidar el papel de la Iglesia,[49] interpretación poco conforme, en verdad, con las ideas que siempre expresó. Para otros, al contrario,[50] si bien Campanella se apartó a veces un poco de la ortodoxia, siempre se arrepintió de ello y, pese a sus «desplantes» sobre la Iglesia, fue un cristiano sumiso. Por último, ¿no sería su filosofía el último esfuerzo del Renacimiento para conciliar la religión con las exigencias de la cultura, al mostrar que la ciencia tiene un alcance metafísico, que es una de las modalidades del Ser y, por tanto, un atributo de Dios?[51]

Su comunismo, como el de Moro, lo hizo pasar por un antepasado, un pionero, en opinión de Paul Lafargue, y L. Amabile estaba convencido de que Campanella soñaba pura y simplemente con realizar una república comunista. B. Croce se había alzado ya contra esa interpretación, que falsea el clima histórico e intelectual. Para él,[52] Campanella defendía la tesis medieval del imperio universal y, como reformador social, era «más curioso que original». En realidad, como en el caso de Moro, ver en Campanella a un precursor del comunismo moderno constituye un puro anacronismo. Casi no tiene preocupación económica alguna y su comunismo recuerda al de los monjes despegados de los bienes materiales. ¿Dónde podríamos encontrar el menor rastro del materialismo ateo en ese iluminado ávido de escatología?[53] En su obra, como en la de

47. L. Firfo, *Lo stato ideale*, pág. 307.
48. A. Cioranescu, *op. cit.*, pág. 140.
49. F. Kvacala, *Thomas Campanella*, pág. 108.
50. Ch. Dejob, *Est-il vrai...*, pág. 128.
51. J. Servier, *op. cit.*, pág. 148.
52. B. Croce, *Il communismo di T. Campanella*, pág. 192.
53. B.-M. Bonansea, *Tommaso Campanella*, pág. 274.

Moro, el comunismo corresponde a la moral. Lo que muestra Campanella en su utopía, que desconoce la Revelación y procede, por tanto, exclusivamente de las virtudes humanas, es que el poder temporal de la Iglesia no va contra la ley natural.[54] Es posible una alianza entre la razón y la fe: ¿por qué no podría realizar aún mejor un pueblo cristiano lo que ha podido hacer un pueblo pagano? En otros términos, la Iglesia no se opone a la ley natural: la transciende. Ni comunista en el sentido moderno ni ateo ni deísta, Campanella tal vez sea menos un heterodoxo que un conciliador... mal comprendido.

Francis Bacon

Tomás Moro era un santo, Campanella un mártir. Por su parte, Francis Bacon fue una gran inteligencia, un individuo poco estimable y al mismo tiempo una figura atractiva por esa contradicción. Nacido en 1561, sobrino de un ministro todopoderoso, fue, por gusto y por vocación, un hombre político. Pese a ser favorito y protegido del conde de Essex, no vacilaría en calumniarlo tras el fracaso de su conspiración; llegó incluso hasta el extremo de publicar contra su protector un violento libelo, por el cual el poder lo recompensó con mil doscientas libras con cargo a la herencia del condenado. Para granjearse la simpatía de Jaime I, se erigió en teórico de la centralización administrativa y de la monarquía absoluta y, tras quemar, por último, las etapas del éxito, hizo ostentación de fasto e insolencia de advenedizo: consejero privado en 1616, ministro de Justicia en 1617, lord canciller en 1618 y barón de Verulam el mismo año, vizconde de Saint-Albans en 1621. Bacon gustaba del oro y del lujo hasta el punto de no vacilar ante la concusión y la venalidad, lo que le granjeó finalmente la desgracia. Murió en 1626, sin haber logrado recuperar los honores perdidos.

Junto al político corrompido, hay —lo que nos interesa más— la mentalidad ilustrada, innovadora, apasionada de la ciencia. Ya en 1605, en *De dignitate et augmentis scientiarum* («Sobre la dignidad y las aportaciones de los científicos») fijó el

54. A. CIORANESCU, *op. cit.*, pág. 142.

programa de una ciencia destinada a substituir a la anticuada escolástica. La verdadera ciencia es conocimiento de las causas, la verdadera ciencia es una y tiene un objeto práctico, da al hombre poder eficaz sobre el mundo, afirma en 1620 el *Novum Organum* («Nuevo órgano»). Esas ideas fueron las que se propuso ilustrar en 1621 en una obra desgraciadamente inacabada: *New Atlantis* («Nueva Atlántida»), publicada en una traducción latina en 1627. Es la primera utopía basada en la ciencia y el culto del método experimental.

Las fuentes de Bacon son evidentes: Platón y Moro, a los que cita. Pero la presentación novelesca del relato, que contrasta positivamente con la aridez de las utopías anteriores, anuncia la moda de los relatos de viajes que pronto iban a influir en el marco utópico. Bacon recuerda seguramente una recopilación de época, conocida de muchos lectores: *The principal navigations, voyages and discoveries of the English nation* («Las principales navegaciones, viajes y descubrimientos de la nación inglesa») de Hakluyt (1589).[55] El manifiesto placer de Bacon al evocar la vida en el mar y la audacia de los navegantes demuestra que el asombro ante los grandes descubrimientos aún no se había disipado.

Un navío, que partió del Perú con dirección al Japón, pero resultó desviado de su ruta por vientos contrarios, ha derivado por mucho tiempo en el Pacífico. Agotados los víveres y la provisión de agua, la tripulación espera la muerte, cuando por fin las corrientes la empujan hasta la vista de una isla. Un pueblo cortés y afable acoge a los extranjeros. Los instalan primero para una breve cuarentena y atienden a los enfermos. Después permiten a los intrigados visitantes recorrer la ciudad, al tiempo que responden de buena gana a sus preguntas.

Los náufragos descubren, así, que la isla de Bensalem es cristiana, pues San Bartolomé tuvo la feliz iniciativa, veinte años antes de la Ascensión, de enviar a ella una columna de luz portadora, en un cofre, de los dos *Testamentos* y del *Apocalipsis*. Tres mil años antes, los isleños conocían ya muy bien la navegación de altura y mantenían relaciones permanentes con fenicios, tirios, egipcios y palestinos. También existían relaciones

55. V. DUPONT, *op. cit.*, pág. 148.

regulares con la Gran Atlántida, es decir, América, país potente y orgulloso, cuya existencia pudo conocer Platón por el testimonio de un sacerdote egipcio. Pero un diluvio —y no un temblor de tierra, como creía Platón— asoló la Gran Atlántida y los habitantes volvieron al estado salvaje en que los encontraron los exploradores modernos. Poco a poco, a consecuencia de guerras y calamidades de todas clases, los otros pueblos renunciaron a las navegaciones lejanas y Bensalem permaneció totalmente aislada y olvidada. Nótese cómo da cuerpo Bacon a la presentación de la utopía y con qué ingenio vincula su relato con el mito platónico.

El gran rey Salomón, resignado a ese aislamiento, prescribió, diecinueve siglos antes de la llegada de nuestros viajeros, el alejamiento de los extranjeros a fin de «prevenir peligrosas innovaciones y toda alteración de la pureza de las costumbres» (pág. 588). En cuanto a aquellos a los que el azar condujera a Bensalem, tendrían libertad para instalarse en ella. Sin embargo, para no perder el beneficio de las invenciones de los otros pueblos, cada doce años dos barcos llevan prácticamente a todas partes a observadores hábiles que comunican a Bensalem las novedades en «sus ciencias, sus artes, sus manufacturas y sus invenciones» (pág. 589): ¡la técnica ya del espionaje industrial y comercial!

Bacon desarrolla poco el aspecto social y político de las instituciones. La isla vive bajo un régimen monárquico y en él la sociedad está rigurosamente jerarquizada; se conoce la propiedad privada, el comercio, el oro y la plata. El autor se contenta, *grosso modo*, con mejorar un poco a Inglaterra tal como era en tiempos de Isabel:[56] organización y desarrollo de la agricultura y la industria, religión de Estado no demasiado constrictiva. La institución fundamental es la de la familia: Bacon describe por extenso una ceremonia en honor de un «tirsan», patriarca que puede reunir en torno a él a «treinta individuos descendientes todos de él, vivos todos y todos de más de tres años de edad» (pág. 590). Los bensalemitas velan celosamente por la pureza de las costumbres y prefieren «el santo yugo del matrimonio» a todo. Desconocen la prostitución, el adulterio, la homosexuali-

56. V. DUPONT, *op. cit.*, pág. 147.

dad, la poligamia. Si dos jóvenes se casan sin el permiso de sus padres, no se puede disolver ese matrimonio, pero sus hijos sólo heredarán la tercera parte de sus bienes. Bacon alude a la presentación de los novios desnudos, de que habla Moro, y la condena, «pues un rechazo, después de semejante visita recíproca que supone la mayor familiaridad, se convierte en una afrenta» (pág. 594); en Bensalem, ¡dos amigos de la familia tienen derecho a observar a los jóvenes en el baño e informar a los interesados! En cuanto a la religión, pura y sincera, es humana y tolerante, incluso para los judíos «a los que dejan entera libertad respecto de la religión» (pág. 592).

Lo esencial de la construcción utópica de Bacon es la descripción de la Casa de Salomón, especie de Academia de Ciencias, que es como el centro nervioso del país. Sus fines están claramente definidos: «El objetivo de nuestro establecimiento es el de descubrir las causas y conocer la naturaleza íntima de las fuerzas primordiales y de los principios de las cosas con vistas a ampliar los límites del imperio del hombre sobre toda la naturaleza y ejecutar todo lo que le sea posible» (pág. 596).

Presa como de la ebriedad, Bacon emprende la larga enumeración de todos los progresos científicos logrados por los bensalemitas. Una minoría intelectual constituida por un grupo de sabios lleva a cabo investigaciones siempre experimentales con vistas a obtener un resultado práctico. Tienen subterráneos profundos que sirven de cámaras frigoríficas y torres altas para el estudio de los fenómenos meteorológicos; utilizan la potencia de los ríos y de los saltos de agua para accionar máquinas, reproducen en laboratorio el rayo, la nieve, el granizo, realizan transplantes de órganos, estudian la anatomía comparada, llevan a cabo audaces cruces de especies y practican la vivisección. Tienen vastos conocimientos en materia de mecánica y óptica, emplean microscopios potentes que les permiten «observar la naturaleza íntima de la orina y la sangre; conocen todas las leyes de la acústica y saben reproducir sonidos articulados. Pueden imitar el vuelo de las aves y volar ellos mismos, conocen el submarino, saben hidráulica, matemáticas, astronomía... Sin embargo, conviene observar que ese saber es limitado. En primer lugar, porque se trata de un simple saber útil, experimental, no especulativo o teórico. Además, esa ilustración

está reservada a una casta; no sólo no participa el pueblo en ella, sino que, además, el propio poder tiene un derecho de inspección limitado:

«Celebramos también asambleas y deliberaciones, cuyo objeto especial es el de designar las observaciones, los experimentos y los inventos que deben publicarse y los que debemos reservarnos, pues todos los miembros del instituto están obligados por juramento a guardar en el más riguroso secreto todas las verdades cuya publicación nos parezca peligrosa. Sin embargo, revelamos algunas de estas últimas al príncipe y al senado, pero hay otras que no comunicamos a nadie» (pág. 603).

Como se ve, se trata de una concepción aristocrática y esotérica del saber, que dista mucho de la abierta y «pedagógica» actitud de un Andreae.[57]

Por último, Bacon expone su teoría de la división precisa del trabajo, en la que se atribuye a cada cual una tarea muy determinada en una investigación en equipo. Hay investigadores de hechos, los «comerciantes de luz» que hacen las observaciones en los países extranjeros; los que examinan la documentación o «plagiarios»; los experimentadores o «pioneros»; los que clasifican los experimentos o «compiladores» y los que sacan las conclusiones de ellos, «evergetas» o bienhechores. Se trata sin lugar a dudas de la aplicación de los principios expuestos por Bacon en sus obras teóricas, como la *Instauratio magna* («Instauración primorrial»).

En este caso los asuntos religiosos, tan importantes en un Campanella, son despachados sumariamente: los benselamitas son cristianos tolerantes; el auténtico culto parecen rendirlo a los científicos eminentes. No es que deba verse en Bacon a un impío o un incrédulo: en el conjunto de su obra siempre trató la religión con respeto, pero su interés estribaba en otra esfera: desplazó el centro de gravedad de la utopía y en eso es en lo que innovó. En efecto, si bien Bacon se apasiona por la naturaleza, no es, como sus predecesores, para extraer de ella una ley moral, sino para obtener un provecho material destinado a aumentar el bienestar. En lugar de proponer un ideal estático de

57. N. EURICH, *op. cit.*, pág. 145.

perfección filosófica, como Platón, Moro o Campanella, aspira a un progreso de las condiciones de vida gracias al desarrollo de las ciencias y las técnicas. Resulta significativo que en su caso el Estado supere la economía de subsistencia en la que se confina habitualmente la utopía. Si bien el oro y la plata tienen curso legal en Bensalem, si bien no se practica en ella ni el comunismo ni la educación gragaria, no es porque Bacon fuera un canciller venal y prendado del lujo,[58] sino porque más que un ideal abstracto se propone un programa de acción concreta sobre la realidad. Por eso, la ciencia no tiene en él un alcance metafísico, como en Campanella, sino práctico y permanece en las manos de una minoría competente que administra sus productos para la felicidad del pueblo, pero sin consultarlo.

Esa actitud le valió críticas acerbas. Según F. Kogan-Bernstein,[59] como buen «ideólogo de las clases explotadoras», propugna el desarrollo de la industria sobre bases capitalistas y reserva sus beneficios para la burguesía y la nueva nobleza del dinero, La ciencia nueva no está destinada a liberar al hombre, sino a consolidar el poder del capital: ¡Bacon, patrón explotador del proletariado! Cierto es que la planificación de la investigación, la organización de la ciencia al servicio de las condiciones de vida corresponden perfectamente a la expansión económica comercial y mercantil de su época.[60] Pero el nivel de vida general es más elevado en Bensalem que en cualquier otra utopía y, al fin y al cabo, es también la única en que subsiste cierta libertad individual. Bacon es sin lugar a dudas un humanista, pero también un representante de la segunda parte del Renacimiento, menos idealista tal vez, menos soñador; no olvidemos sobre todo que su propósito no es en absoluto de carácter económico: no pretende transformar la sociedad mediante la ciencia, sino convertir esta última en una herramienta de poder para el hombre, un instrumento de dominación sobre la materia. En cuanto a su selección poco «democrática» de los científicos y su gusto por una minoría de tecnócratas, se explican por su entusiasmo cientifista. Lejos de un Campanella, no

58. A. CIORANESCU, *op. cit.*, pág. 147.
59. F. A. KOGAN-BERNSTEIN, *New Atlantis*, pág. 28.
60. J. K. FUZ, *Welfare economics*, pág. 13.

cree que la ciencia acerque a Dios ni, por consiguiente, que todos deban estar versados igualmente en ella. Con ello rompe con las preocupaciones teológicas y milenaristas de las utopías anteriores y deja de buscar misteriosas correspondencias entre el individuo, la sociedad y el cosmos.[61] Su Casa de Salomón ofrece la imagen de un complejo científico perfectamente organizado según las exigencias de una ciencia moderna y en eso es en lo que parecerá a muchos un precursor. Los fundadores del Colegio de Filosofía de Londres, Samuel Hartlib y Comenius, reconocerían en 1645 haberse inspirado en el modelo de la *New Atlantis*; en 1662, cuando el Colegio pasó a ser la ilustre Royal Society, Sprat, Boyle y Glanville no dejarían de referirse también a la utopía de Bacon.[62]

Con él se abre un nuevo paisaje mental, en el que la técnica toma el relevo de la gracia y de la salvación en la concepción del destino hnmano. En resumen, Tomás Moro representaba un período idealista del Renacimiento, en el que se identifica la ley natural con la ley moral para reivindicar derechos sociales iguales; Bacon ilustra un periodo más científico, en el que se cree que la regeneración y la perfectibilidad no dependen de las leyes, de la propiedad o de una revolución social, sino del progreso de la ciencia y del espíritu científico.[63] Eso explica el optimismo de la *New Atlantis*, que no desemboca en una perfección alcanzada de una vez por todas, sino en la confianza en un progreso indefinidamente en marcha.

A fin de cuentas, ¿qué impresión dejan esas construcciones ideales dispersas a lo largo de un siglo? En primer lugar, tal vez la de la diversidad, de sistemas contradictorios. A los racionalistas se oponen místicos; a los comunistas, los defensores de la propiedad privada; a los demócratas, los monárquicos y los aristócratas; a los constructores de imperios, los partidarios de la ciudad medieval. Sin embargo, se ve en seguida que, más allá de las divergencias, se reconoce un parentesco profundo, como una consanguinidad entre los utopistas de aquella época, que por medios diferentes van encaminados a fines idénticos.

61. J. SERVIER, *op. cit.*, pág. 158.
62. *Cfr.* A.-L.MORTON, *op. cit.*, pág. 69.
63. J. O. HERTZLER, *op. cit.*, pág. 147.

En primer lugar, se advierte en ellos el abandono de la filosofía teológica. Como la vida terrenal adquiere un significado nuevo, aparece en todos ellos el predominio de los problemas de organización de la vida social, de la pedagogía, de la difusión del saber, del progreso científico, de una civilización esencialmente urbana. Por último, esos utopistas, tal vez en Inglaterra sobre todo, reservan una parte importante a la organización concreta de la vida.[64] Sin estar separadas, ni mucho menos, de toda prolongación metafísica, sus ciudades están construidas en función del bienestar cotidiano y la seguridad terrenal.[65] Esas utopías, religiosas o no, al menos rechazan el inmovilismo resignado en espera de la salvación cristiana.

Esa actitud va lógicamente a la par con una nueva impugnación del cristianismo;[66] éste, aunque subsista oficialmente, se ve reducido a los grandes principios de los orígenes evangélicos. Paradójicamente, en una era de cismas y guerras de religión, los utopistas no quieren tener en cuenta las divergencias confesionales y en la mayoría de los casos dan prueba de un espíritu ampliamente ecuménico. Es que, como dice A. Cioranescu, se identifica la ley divina con la ley natural: vivir según la razón es vivir según la naturaleza, es decir, según Dios. Seguramente, pero, si bien la religión es uno de los elementos de cohesión del universo utópico, éste no desea tampoco una religión dogmática que se erija en un Estado dentro del Estado y obligue a aceptar la existencia de una dirección bicéfala de la ciudad. El jefe civil es al mismo tiempo el jefe religioso, como en la obra de Campanella, o la Iglesia está subordinada al poder, como en la de Patrizi. Además, la patria del cristiano no es de este mundo y el utopista necesita demasiado los esfuerzos de todos en éste para aceptar exigencias que no sean las de un simple deísmo. Tolerancia y laicización del Estado son indispensables para la utopía, aun cuando en ella la jerarquía social se inspire en modelos religiosos y monásticos. De hecho, si bien la religión está aún en el primer plano de las creaciones utópicas y permanecerá en él hasta el siglo XVIII es más que nada porque no pueden

64. V. DUPONT, *op. cit.*, pág. 171.
65. J. O. HERTZLER, *op. cit.*, pág. 178-180.
66. A. TENENTI, *L'utopia del Renascimento*, pág. 691.

imaginar la verdad sin religión: en los utopistas, la laicización del Estado precedió a la de la moral.

El parentesco de los utopistas del siglo XVI se afirma también en lo que podríamos llamar su tendencia al anacronismo. En plenas guerras entre los imperios y en el momento en que los grandes descubrimientos parecen hacer retrasar los horizontes hasta el infinito, muchos —Eberlin, Doni, Patrizi, Agostini, Stiblin, Andreae— intentan preservar el mito de la Ciudad-Estado, del microcosmos, de la célula política mínima, organizada como una estructura autónoma y separada del exterior.[67] A ese respecto, Bacon es el único que tiene una concepción a la medida de las expansiones modernas: su Nueva Atlántida, once veces mayor que la Utopía de Moro, es un auténtico continente, con una superficie igual a cinco octavas partes de Europa.

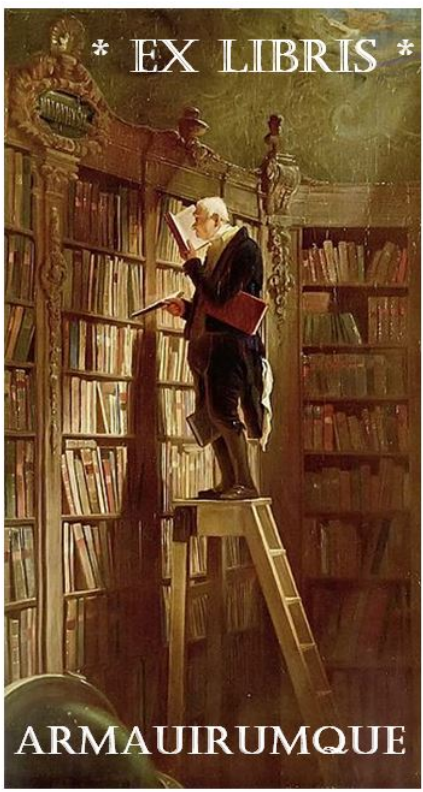
Obsérvese asimismo su fobia del comercio, considerado inmoral y antisocial, su empeño en mantener una economía agrícola, en el momento en que funciona la libre empresa, se fundan las grandes compañías, se crean los bancos y se desarrollan el comercio y los intercambios internacionales. Y en el siglo en que se afirman los nacionalismos es en el que un Campanella sueña con una monarquía universal. Hagamos constar también el ascetismo y la frugalidad de esas sociedades, en las que el ideal supremo es el de los almacenes del Estado, graneros públicos que disipan el espectro del hambre. Casi por doquier la utopía se atiene a una estricta mediocridad, cuyo primer mérito —dejando de lado sus consecuencias morales— es el de evitar la miseria. El ideal del utopista, durante un período de expansión económica, es la garantía del mínimo vital. Sólo Bacon, una vez más, tiene más ambición: su sociedad va encaminada claramente a la consecución del confort y al goce de los bienes de producción.

Por último, tal vez podamos señalar el valor ejemplificador que, conscientemente o no, atribuyen los autores a sus creaciones, con la vaga esperanza de que tantas maravillas inspiren a los poderosos de la Tierra: las obras de Moro, Agostini, Patrizi, Burton y Campanella no están muy alejadas de los «espejos de príncipes».[68] Y en todas ellas las reformas proceden, por lo de-

67. E. GARIN, *La cité idéale de la Renaissance italienne*, pág.
68. P. F. GRENDLER, *op. cit.*, pág. 483; J. SERVIER, *op. cit.*, pág. 155.

más, de las alturas, impuestas por un rey bueno o un legislador sabio llamado Utopo, Hoh o Salomón.

En cuanto a la forma de la utopía, está ya fijada para mucho tiempo. Viajes lejanos, islas desconocidas, naufragios, diálogos entre visitantes maravillados y ancianos llenos de sabiduría iban a ser durante dos o tres siglos los ingredientes obligados del género utópico: con eso está dicho el lugar que ocupa el Renacimiento en su evolución.



III. ENTRE EL RENACIMIENTO Y LA ILUSTRACIÓN

Hubo de pasar un siglo desde la de Tomás Moro para que apareciese la primera utopía francesa, que permanecería aislada hasta 1675, aproximadamente. Pues no se pueden contar entre las utopías obras que, aunque utilicen algunos procedimientos del género, no superan el nivel del simple estereotipo literario. Así *L'Ile des Hermaphrodites* («La isla de los hermafroditas») (1605) de Artus Thomas no es una descripción satírica de la corrupción en la corte de Francia y de los validos de Enrique III; la *Relation de l'Isle imaginaire* («Relación de la isla imaginaria») (1659) de Segrais pertenece al mismo tipo de literatura. Cierta búsqueda de la disciplina y del equilibrio, la estabilización de la autoridad política y religiosa no se prestan seguramente para la eclosión de la utopía. Hasta el último cuarto del siglo no habría una multiplicación de las obras resultante de la famosa «crisis de la conciencia europea» y la reacción contra los excesos del absolutismo.[1]

En 1616, al comienzo mismo del reino del joven Luis XIII apareció la *Histoire du grand et admirable royaume d'Antangil* («Historia del grande y admirable reino de Antangil»). El autor aparecía designado sólo por las iniciales I. D. M. G. T., discreción que ha dado mucho trabajo a los eruditos. Se ha intentado identificarlo con Joachim du Moulin, gentilhombre turonense, ministro protestante en Saumur, que, al parecer, contaba setenta años en 1616,[2] o también con un oficial de origen noble, pero cuyo anonimato resulta imposible de despejar,[3] o, por último, con un tal Jean de Moncy, maestro de escuela en Tiel.[4]

1. N. VAN WIJNGAARDEN, *Les odyssées philosophiques*, pág. 15.
2. N. VAN WIJNGAARDEN, *op. cit.*, pág. 17.
3. F. LACHEVRE, *Histoire du grand et admirable royaume d'Antangil*, pág. 57.
4. A. CIORANESCU, *Le royaume d'Antangil*, pág. 19.

Antangil no es una obra maestra y, literariamente, su desconocido autor no hizo un gran esfuerzo para seducir al lector. El narrador se limita a informar de que, cuando se encontraba en 1598 en Bandan, en la isla de Java, conoció a un mercader italiano que le hizo de intérprete ante el embajador de Antangil, reino misterioso situado «al sur de la gran Java». Ahí concluye su contribución al género novelesco: el resto —cinco libros que cuentan con un total de setenta y cinco capítulos— es la habitual descripción minuciosa de las instituciones.

A la salida de un largo periodo de guerras y confusión, el reino se ha visto dividido en ciento veinte provincias, todas rigurosamente idénticas y regidas por la sempiterna aritmogeometría de los utopistas. La monarquía, electiva, carece de autoridad real, mientras que dos asambleas asumen el poder: un senado de cien miembros de al menos cuarenta años de edad y conocidos por su sabiduría y su abnegación; un Consejo de los Estados, renovable anualmente, que nombra y revoca a los senadores. Cada provincia envía a él tres representantes (un noble, un ciudadano y un campesino): es el órgano legislativo. El soberano, que no tiene demasiada voz en los asuntos del reino, se resarce con los honores: hace cada una de sus salidas con una «suntuosa y magnífica comitiva» y su séquito, que el narrador se complace en detallar, asciende a más de seis mil personas, ¡sin contar a los músicos, trompetas y heraldos de armas! ¡Raras veces guardó silencio un monarca de forma más espléndida!

El Estado es el único propietario de las tierras, que arrienda cada tres años al mejor postor. Sólo los nobles y los plebeyos ricos tienen acceso a los puestos de mando, pero están controlados por el Consejo y así, «de grado en grado, logran los honores y no por compras, ventas, trueques ni favores: lo que constituye la miseria, ruina y calamidad total de todos los Estados y Repúblicas... En una palabra, todos los cargos, honores y dignidades principales están en sus manos, sin que el pueblo se sienta ofendido, pues está justa y equitativamente gobernado por ellos y se ha reservado, no obstante, un lugar a la virtud de cada cual para que pueda lograr semejantes dignidades» (pág. 117). Por lo demás, el pueblo desconoce la miseria; los pobres, los inválidos, los ancianos, las viudas y los huérfanos están a cargo de los ricos, mientras que los vagabundos y los vagos son

enviados a galeras. De la instrucción pública se encarga el Estado y la enseñanza, que se imparte en lengua vulgar, es muy profunda para los nobles y burgueses ricos y limitada a la lectura, el cálculo y el catecismo para el pueblo. La organización del ejército no ocupa menos de catorce capítulos: todo antangiliano debe prestar servicio de los 18 a los 55 años, pues no hay mercenarios. Queda la religión. Llevó a Antangil el cristianismo Byrachil, discípulo de Santo Tomás, quien lo impuso por la edificante evidencia de sus milagros. Su forma es protestante (los sacerdotes se casan) con préstamos del catolicismo en lo relativo a la jerarquía eclesiástica.

Más que una verdadera utopía que proponga un mundo paralelo, tal vez se trate de un reflejo de la situación de Francia, mediante procedimientos utópicos. A una monarquía titubeante el anónimo autor prefiere un sistema constitucional; recordando las bandas de mercenarios que, a falta de sueldo, se entregan al saqueo y se lo cobran a los particulares, propone un servicio militar obligatorio;[5] substituye una administración embrollada y corrompida por un ejecutivo de oficiales capaces e íntegros. Así, pues, la primera utopía francesa nada tiene de revolucionaria: no ataca ni el principio monárquico ni la propiedad ni la nobleza; se contentaría con algunas mejoras, como un enlucido de las instituciones existentes. Es una utopía burguesa, prudente y moderada, que propone reformas razonables, inspiradas por la situación existente durante la regencia de María de Medicis, después del asesinato de Enrique IV en 1610.

Si bien Francia es poco fértil en utopías durante los tres primeros cuartos del siglo XVII, no ocurre lo mismo al otro lado del Canal de la Mancha, donde se multiplican las obras, a menudo poco originales, paralelamente a la riquísima literatura política y teológica de la época. Como *Antangil*, se caracterizan por su estrechísima relación con la situación histórica, por una preocupación por la eficacia y la viabilidad, y resulta fácil seguir, gracias a ellas, las fluctuaciones de la política, desde los altercados de Carlos I con el Parlamento hasta la huida de Jaime II. Todas carecen prácticamente —hemos de reconocerlo— de interés artístico; la mayoría de los autores rinden de pasada un

5. N. VAN WIJNGAARDEN, *op. cit.*, pág. 31.

parco tributo a las convenciones literarias del género y se apresuran a olvidar ese pretexto —que les sirve de pararrayos contra las posibles iras del poder— para edificar su proyecto de legislación.

La primera cronológicamente se distingue por la pobreza de la intriga y por soluciones tomadas, la mayoría, de Moro o de Bacon. Es la *Description of the famous kingdom of Macaria* («Descripción del famoso reino de Macaria») (1641) de Samuel Hartlib (1598-1662), librero, miembro de la Sociedad real y amigo de Milton. Macaria está dirigida por un gran Consejo y cinco pequeños Consejos (agricultura, pesca, comercio interior y exterior, colonias), que votan los recursos financieros para el rey. Los consejeros, íntegros e incorruptibles, reciben las quejas contra los ministros y los altos funcionarios y votan las leyes. Se trata, pues, de una monarquía parlamentaria en la que el rey no tiene demasiada voz: precisamente la que rechazaba Carlos I, mientras que la alusión a la integridad de los poderes recuerda a los ataques del Parlamento Largo, en 1640, contra los consejeros del rey. Por lo demás, la organización es simplista. En materia de impuestos, el Estado recauda la décima parte de las fortunas privadas para socorrer a la clase campesina y existe paz en el exterior, porque se despoja los Estados de todo príncipe belicoso. Obra mediocre y sin envergadura, pero que, como observa V. Dupont,[6] expresa la urgente necesidad de reformas que iba a hacer caer al país en la guerra civil.

La *Nova Solyma* (1648) de Samuel Gott (1613-1671) es una novela puritana de la época revolucionaria, durante mucho tiempo atribuida a Milton; es una utopía rara y complicada que presenta rasgos de la novela picaresca y de la novela *à tiroirs* y tiene al menos el mérito de romper con la fórmula tradicional del naufragio en la isla desconocida o del diálogo. Sin embargo, dejemos las aventuras de Politian y Eudemius y limitémonos a decir unas palabras sobre la utopía moral y teológica a la que sirven de introducción.

La idea básica es la de la conversión de los judíos al cristianismo en la Nueva Jerusalén, lo que explica la importancia de la religión y el terror del pecado en esa teocracia basada en las

6. V. DUPONT, *op. cit.*, pág. 182.

profecías de Isaías. En ella el Estado es republicano, gobernado por un senado elegido anualmente por sufragio popular; el sistema familiar es patriarcal, edificado sobre el mito del padre justo y todopoderoso. Se tiene fe en la agricultura y la industria, en un ideal de vida laboriosa y ecónoma; hay gran interés por la enseñanza, nacional, en la que se imparten las lenguas vivas, más útiles para el comercio que el griego y el latín, pero reservada a los burgueses y a algunos becarios brillantes. Como en Antangil, el pueblo se contenta con una instrucción elemental, apta para mantener la estabilidad social. En una palabra, la *Nueva Solima* es sin lugar a dudas una novela burguesa, realista y moral, que propone un ideal de comerciante avisado, que predica la legitimidad del beneficio y el miedo al infierno.[7]

Con James Harrington (1611-1677), republicano y puritano, volvemos a la utopía-programa, bastante poco conforme a nuestra definición; su *Commonwealth of Oceana* («Mancomunidad de Oceana») (1656) es más que nada un estudio sociológico y político, en el que se transparenta siempre entre líneas la Inglaterra contemporánea: Oceana es Inglaterra; Emporium, Londres; Marpesia, Escocia; Panopea, Irlanda, etc. Después de una larga evolución histórica, una revolución dirigida por Olphaeus Megaletor ha convertido Oceana en una república. El jefe del ejército, Olphaeus —es decir, Cromwell— encomienda a cincuenta legisladores la misión de hacer una constitución. De conformidad con ella, el poder legislativo pertenece al pueblo, que vota las leyes propuestas por un senado; los poderes ejecutivo y judicial están confiados a un Protector de la República, que recibe el título de Lord Archon. Después de esas grandes realizaciones, Olphaeus, nuevo Cincinato, renuncia al poder personal. Harrington tuvo el candor de dedicar *Oceana* a Cromwell, quien prohibió su publicación.

En el plano económico y social, Harrington pensaba en reducir las desigualdades mediante la limitación del derecho de herencia y la fragmentación de los latifundios en parcelas que no excedieran de un valor de dos mil libras; eso equivalía a hacer de Inglaterra un país de pequeños propietarios de tierras. En el plano religioso, deseaba una Iglesia nacional, pero admi-

7. J. SERVIER, *op. cit.*, pág. 170.

tía la libertad de conciencia, inseparable, a su juicio, de la libertad civil. Su sistema representativo establece elecciones en diversos grados, en función de las divisiones administrativas de la República; así gobierna la ley y no los hombres. En resumen, ese gran burgués puritano se opone a las ideas del teórico político de la época, Thomas Hobbes. Éste, en *De Cive* («Sobre el ciudadano») (1642), proyectaba el establecimiento de la paz religiosa mediante el conformismo obligatorio y, en el *Leviatán* (1651), ofrecía por adelantado una filosofía a la Restauración, al propugnar la monarquía absoluta. Harrington le opone una doctrina liberal burguesa, en la que las reformas políticas dependen ante todo de reformas económicas. Sus ideas encontraron eco en la época de la Revolución Americana: influyeron en la constitución de Massachussets (que propusieron incluso bautizar Oceana), y las de Nueva Jersey, Carolina y Pensilvania; en Francia, Sieyès adoptó su fórmula del escrutinio indirecto y de la división del cuerpo legislativo en dos cámaras para la constitución del año VIII.[8]

Con Hartlib y sobre todo Harrington hemos llegado a un límite en el que la forma utópica ya no es sino un pretexto: ya no se trata de una obra literaria, sino de un proyecto de legislación, vagamente disfrazado por una introducción que no engaña a nadie. Ésa es la razón por la que vamos a limitarnos a mencionar otras cuatro seudoutopías de la época, de las que todo esfuerzo de presentación literaria casi ha desaparecido.

Olbia de John Sadler es una utopía abortada, aparecida bajo el anonimato en 1660; después del clásico naufragio en la isla desconocida y el encuentro con el no menos clásico anciano, el autor se pierde en discusiones sobre la Biblia; la segunda parte, que debía tratar de la constitución y las costumbres, no llegó a escribirla.[9] La *New Atlantis* (1669) de cierto R. H. es como una combinación de Bacon y Hartlib; describe por extenso la soberbia ciudad de Bellatore, con sus iglesias adornadas con obras de Ticiano y Miguel Ángel y su universidad. Está dedicada a Carlos II y es una obra característica de la Restauración, en la que el anónimo autor propugna la monarquía absoluta, la

8. A.-L. MORTON, *op. cit.*, pág.84; R. RUYER, *op. cit.*, pág. 183.
9. V. DUPONT, *op. cit.*, pág. 177.

propiedad privada, las buenas costumbres y el desarrollo de las ciencias y las técnicas.[10] Como rigurosamente conservador profundamente influido por Hobbes que es, considera la monarquía «la aproximación a la perfección, es decir, a Dios, el sabio gobernador del universo» y, por consiguiente, la mejor solución.[11] En 1676, Joseph Glanvill, neoplatónico de Cambridge, propuso, en su *Anti-fanatical religion and free philosophy, in continuation of New Atlantis* («Religión antifanática y filosofía libre, continuación de la Nueva Atlántida»), una reconciliación del materialismo experimental de Bacon con la religión natural, pero sin abordar las cuestiones políticas y sociales. Por último, en 1696 un anónimo publicó *The free State of Noland* («El Estado libre de Nolandia»), claramente influido por Harrington. Aunque situada en la *Terra Australis incognita* («Tierra Austral desconocida»), Nolandia es una réplica de Inglaterra, con la única diferencia de que se trata de una república basada en la gran burguesía mercantil[12] y que refleja los proyectos *whigs* («liberales») contra el despotismo de Jaime II.

Esas utopías inglesas del siglo XVII, áridas, monótonas, pesadamente didácticas, tienen al menos el mérito de poner de relieve que el género, si deja de transcender la Historia, con la que está vinculado de forma natural, se condena a perecer. En este caso ya no se trata de instaurar un orden diferente del real, sino de corregirlo; el método hipotético-deductivo da paso a un plan inmediatamente aplicable: ya no es cuestión de evocar una posibilidad lateral, sino de influir en la Historia. Cierto es que toda utopía contiene una crítica subyacente de la realidad, pero en este caso la realidad invade la utopía y la desnaturaliza. Como dice muy acertadamente A. Cioranescu, las utopías-programa no ofrecen la situación ya hecha, como resultado de las exploraciones utópicas, sino por hacer, es decir, en proyecto.[13] Se trata de utopías «realistas» y la fórmula es —ni que decir tiene— contradictoria en los términos.

También es cierto que un extremo nunca está muy lejos del

10. N. EURICH, *op. cit.*, pág. 161.
11. A.-L. MORTON, *op. cit.*, pág. 86.
12. *Cfr.* J. M. PATRICK, *The Free State of Noland*, págs. 79-88.
13. A. CIORANESCU, *op. cit.*, pág. 154.

otro. Acabamos de ver el género enviscado en una realidad histórica demasiado presente; otras obras liberan, al contrario, recursos desbocados de fantasía e imaginación. Desde sus antiguos orígenes, la utopía había coqueteado episódicamente con el viaje extraordinario e imaginario, ya en Teopompo y en Yámbulo; el siglo XVIII volvería a ello con Holberg, Swift o Restif. En el siglo XVII, algunos autores se arriesgan a ampliar el ámbito utópico y se aventuran, ya no en tal isla lejana, procedimiento trasnochado, sino en otros planetas. Se trataba seguramente de un intento de renovación y un esfuerzo encomiable en pro del interés novelesco, pero, como vamos a ver, no tuvo continuación: habría que esperar a Wells y las suputaciones menos pueriles de la ciencia moderna para que la fórmula diera algunos resultados.

No se sabe a ciencia cierta la fecha en que Francis Godwin (1582-1633), obispo de Chester, compuso su obra: 1601 o 1603, según unos,[14] 1627-28, según otros.[15] Sea como fuere, en 1638 fue cuando apareció su viaje interplanetario, primero del género: *The Man in the Moon* («El hombre en la Luna»). La novela comienza al modo picaresco, al contar las tribulaciones de Domingo Gonzales, el menor de diecisiete hermanos, al que el autor pasea de aventura en aventura, de Holanda a Portugal y de España a las Indias. Abandonado en Santa Elena, domestica ocas salvajes que, uncidas a una ligera navecilla, lo llevarán hasta la Luna. Viaje extraordinario donde los haya, durante el cual encuentra diablos y espíritus burlones y verifica las teorías de Copérnico sobre la rotación de la Tierra. Al regreso, un error de navegación le hace aterrizar en China, donde pasa unos meses antes de volver a Europa.

Como era de esperar, lo novelesco se desarrolla en detrimento de la construcción utópica propiamente dicha, reducida a un vago sueño de perfección, sin verdaderas estructuras. La Luna está gobernada por veinticuatro príncipes, sometidos a un monarca supremo, Irdonozur.[16] Los habitantes son cristianos y creen en la inmortalidad del alma: no podía esperarse menos de un obispo. El resto es pura fantasía; todas las mujeres

14. H. W. LAWTON, *Notes sur Jean Baudoin*, pág. 677.
15. G. MCCOLLEY, *The date of Godwin's Domingo Gonzales*, págs. 47-60.
16. El libro de Nicolas Rigault sobre China inspiró ese sistema a Godwin.

son bellas, los lunarianos son gigantes cuya talla es proporcional a su virtud, su lengua está hecha de sonidos musicales, etc. Semejante obra muestra la dificultad que representa para la utopía mantenerse en un punto de equilibrio: demasiado próxima a la realidad, degenera en proyecto de legislación; demasiado alejada, se disuelve en lo extraordinario. Al menos Godwin abría una vía nueva y se comprende que su viaje a la Luna tuviera más notoriedad que su *Catálogo de los obispos de Inglaterra*: ya en 1648 Jean Baudoin lo tradujo al francés. En 1638, otro obispo, Peter Wilkins, propuso una obra de vulgarización científica titulada *The discovery of a world in the Moon* («El descubrimiento de un mundo en la Luna»), traducido al francés en 1655 por Jean de la Montagne.[17] Esas dos obras, hoy totalmente olvidadas, son el origen de las de Cyrano de Bergerac (1619-1655), que afirma haber encontrado en la Luna al Domingo Gonzales de Godwin y es el primero que combina en Francia la utopía con el viaje extraordinario.

En la *Histoire comique des Etats et Empires de la Lune* («Historia cómica de los Estados e imperios de la Luna») (1657), Cyrano, elevado a los aires por cohetes, descubre el Paraíso en nuestro satélite. Los lunáticos tienen dos lenguas; los nobles se expresan mediante sonidos musicales, el pueblo mediante meneos del cuerpo; se alimentan con el humo de los platos y pagan la cuenta con poemas; los jóvenes gobiernan y los ancianos obedecen; tienen ciudades móviles, montadas sobre ruedas, y libros que hablan, etc. Ya no queda gran cosa de utópico en esa fantasía brillante e irónico de tono ya casi volteriano, simple pretexto para exponer, como en las obras de Godwin y Wilkins, teorías científicas avanzadas. La *Histoire comique des Etats et Empires du Soleil* («Historia cómica de los Estados e imperios del Sol») (1662) presentaría un «gobierno de la felicidad», en el que no se concede el poder a los más fuertes, sino a los más débiles. Si bien las imdeas son atrevidas desde el punto de vista filosófico y religioso, apenas hay referencias

17. Encontraremos su recuerdo en el siglo XVIII en Robert Paltock, aunque sólo se trate en este caso de discusiones sobre la pluralidad de los mundos habitados y sobre los grandes nombres de la ciencia moderna: Galileo, Copérnico, Kepler e incluso Campanella.

a lo económico y lo social. Aún no ha llegado el momento de sacar partido de esos primeros ensayos de ciencia-ficción, que, sin embargo, atestiguan un esfuerzo por renovar el género utópico; pero dicho esfuerzo está, en cierto modo, mal calculado, como si el aumento de la distancia fuera a la par con una liberación anárquica de la extravagancia.

La utopía de la época no busca sólo en el viaje interplanetario la renovación de sus fórmulas. Margaret Cavendish, duquesa de Newcastle, esposa del general realista vencido por los puritanos en Marston Moor en 1644 (1624-1674), se entretiene en los ocios de su exilio componiendo una novela extraña, publicada en 1668: *The Blazing World* («El mundo en llamas»), curiosa amalgama de todos los géneros posibles, desde la novela sentimental hasta la novela de anticipación. Una joven noble, raptada por un comerciante, va a parar, peripecia tras peripecia, a las regiones polares. En una vasta ciudad bajo los hielos, pasa a manos de los hombres-oso, los hombres-zorro, los hombres-loro y otras especies híbridas, antes de llegar a ser la mujer del emperador del Mundo de las Llamas. La duquesa, desenvuelta e imaginativa, multiplica las digresiones eruditas o fantásticas. Encuentra tiempo incluso para describir un Estado fuerte, dirigido por un monarca absoluto y de derecho divino: es el tono de la Restauración y de una partidaria de Carlos II.[18] *El mundo en llamas*, primera utopía escrita por una mujer y cuya protagonista es una mujer, es también la primera utopía subterránea, fórmula que volveremos a encontrar en Holberg, Bulwer-Lytton o Wells.

En el siglo XVII, la utopía busca nuevas vías y algo así como un rejuvenecimiento por la imaginación y la excentricidad que contrasta singularmente con las austeras y monótonas utopías-programa de la literatura puritana. Monótona por su contenido descriptivo, la utopía lo es también por sus estructuras: eso es lo que explica que intente renovarse mediante lo extraordinario. Junto a esos ensayos, torpes seguramente, pero vivificantes, la *Gerania* (1675) de Joshua Barnes (1654-1712) resulta de un exotismo poco brillante. Ese pueblo de pigmeos cristianos, sabios y piadosos, gobernado por un «príncipe justo, sabio, mo-

18. V. DUPONT, *op. cit.*, pág. 241.

derado y valeroso», no tiene otro mérito que el de haber sugerido tal vez a Swift la idea de sus liliputienses.

Fénelon

La utopía del siglo XVII, bastante mediocre en sus realizaciones, se interna claramente, en cuanto a sus intenciones, por la vía de las innovaciones. Después del viaje interplanetario y el mundo subterráneo, Fénelon propone a la utopía otra salida: la de la novela arqueológica, que estaría de moda en el siglo siguiente con Ramsay, Terrasson, Puget de Saint-Pierre, Pechméjà o Chansierges.

Les aventures de Télémaque («Las aventuras de Telémaco»), compuesta seguramente hacia 1694, época en la que Fénelon era preceptor del duque de Borgoña, y publicada en 1699, es el mismo tipo de escrito *ad usum delphini*; el arzobispo de Cambrai se esforzaba por dar al joven príncipe, de forma risueña, lecciones de moral y de política útiles para un futuro soberano. Esta vez la trama novelesca está, a diferencia de las utopías inglesas, muy elaborada, tanto, que la obra no constituye *una* utopía: se trata más bien de islotes utópicos intercalados en el curso del relato; los principales son el de la Bética y sobre todo el de Salente.[19]

En el libro VII, la descripción de la Bética evoca un estado idílico, próximo a la edad de oro de los antiguos: clima templado, sol fértil, abundancia natural. En ella el oro sirve para fabricar rejas de arado y no se hace comercio alguno; casi todos los habitantes son pastores o labradores y tienen poco interés por las artes, «inventos de la vanidad y la molicie». Poco se dice sobre el sistema político y social:

> «Viven todos juntos sin compartir las tierras; cada familia está gobernada por su jefe, que es su auténtico rey... Todos los bienes son comunes... Todas las familias, errantes en ese hermoso país, transportan sus tiendas de un lugar a otro... Todos son libres e iguales» (págs. 190-191).

19. Podríamos señalar otros: los pastores, los mandurianos, Creta, Tiro, etcétera.

Es la era patriarcal y pastoral. La monogomia es la norma y, separados de los demás pueblos por el mar o las montañas, esos felices nómadas viven en un aislamiento saludable. Sobre todo detestan a los príncipes belicosos, pues «un conquistador es un hombre que los dioses, irritados contra el género humano y movidos por la cólera, han dado a la Tierra, para asolar los reinos, para extender por doquier el espanto, la miseria, la desesperación, y para hacer tantos esclavos como hombres libres hay» (pág. 192). Seguramente se trata en este caso de una fantasía más poética que política, pero que propone a una generación fatigada y decepcionada, cansada de guerras y de gloria, una imagen de calma y felicidad, apartada del tumulto de la Historia: el sueño no deja de tener su alcance compensatorio.

La otra descripción utópica (libros VII-X y XVII), que iba a irritar profundamente a Luis XIV, es mucho más famosa, hasta el punto de haber dado nacimiento a un nombre común, como la *Utopía* de Moro. Es la estancia de Mentor y Telémaco en Salente; allí ayudan al rey Idomeneo a concluir una paz razonable y sin derramamiento de sangre y a librarse de la influencia de los malos consejeros. En este caso estamos muy lejos de la edad de oro y un poco simplista de la Bética.

Por ejemplo, el comercio está bien considerado y Salente es un reino rico: «La libertad de comercio era total: lejos de obstaculizarla con impuestos, se prometía una recompensa a todos los comerciantes que pudieran atraer a Salente el comercio de alguna nación» (pág. 260). Fénelon se oponía así al colbertismo y propugnaba el libre cambio y el tráfico. Cierto es que limita en seguida el alcance de ese liberalismo económico mediante los imperativos morales propios del utopismo. En Salente está prohibida la importación de mercancías que puedan introducir «el lujo y la molicie» y sabido es que, a juicio de los creadores de ciudades ideales, esos vicios comienzan muy pronto: el propio rey dará ejemplo llevando una vida sencilla, sin fasto inútil, que Luis XIV debió de considerar muy alejada de la suya. Aun cuando el utopista se esfuerza para no basarse sólo en una infraestructura económica, no logra librarse de la moral, de un ideal de justicia que se remonta a la república platónica.

A diferencia del paraíso ahistórico de la Bética, Salente nada tiene de reino igualitario; en él la nobleza conserva la prelación,

pues «la distinción menos expuesta a la envidia es la que procede de una larga serie de antepasados» (pág. 261). Sin embargo, para atenuar las diferencias y permitir cierta movilidad social, Fénelon establece una estratificación en siete clases, distinguidas por una decoración simbólica y —según un capricho muy típico— por el color de la ropa (los esclavos van vestidos de gris-marrón), detalle que procede seguramente de Veiras.[20]

El régimen de vida será, naturalmente, el de una «noble y frugal sencillez», favorable para la salud y las costumbres; «tendrán pan, y bastante holgadamente, pero sólo obtendrán pan y frutas de su tierra, ganados con el sudor de su frente» (pág. 260). Economía mediocre, y en el nivel exclusivo de los estómagos, como en la mayoría de los utopistas. Las viviendas serán sencillas y salubres y los grandes adornos arquitectónicos están reservados para los templos y edificios públicos; pintores y escultores están tolerados, pero en pequeño número y dedicados sólo a la decoración de los monumentos. Como todo reino utópico, Salente, pacífico por vocación, posee medios potentes de defensa, pues hay que «estar siempre dispuesto para hacer la guerra para no verse reducido nunca a la desgracia de hacerla» (pág. 265). Fénelon presta atención sobre todo a las tierras baldías o mal cultivadas; propone que se instale en el campo a artesanos superfluos atribuyéndoles las tierras desocupadas. Aconseja una política de revalorización de la agricultura y estímulo a los campesinos:

> «Si no los agobiáis con impuestos, vivirán sin dificultad con sus mujeres y sus hijos, pues la tierra nunca es ingrata, alimenta siempre con sus frutos a quienes la cultivan cuidadosamente; tan sólo niega sus bienes sino a quienes temen dedicarle sus esfuerzos. Cuantos más hijos tienen los labradores, más ricos son y el príncipe no los empobrece: pues su hijos, desde su más tierna infancia, comienzan a ayudarlos» (pág. 266).

En lugar de imponer un impuesto progresivo a los agricultores, cosa que los desanima, hay que gravar, al contrario, a quienes abandonan sus tierras. También hay que velar por el mantenimiento de la propiedad de la tierra en proporciones

20. D. R. McKee, *Fénelon and Denis Vairasse*, págs. 474-475.

justas a fin de que los latifundios no opriman a los pequeños propietarios. En resumen, si bien Fénelon autoriza la propiedad privada, al menos espera, al limitar su extensión, atenuar al mismo tiempo la contravención de la ley natural propia de la Bética. Por último, el rey debe abstenerse ante todo de ser tiránico nunca, pues será el medio más seguro de debilitar a la vez su poder y su reino, y recordar que un soberano sólo es grande gracias a sus pueblos.

No ha de resultar difícil reconocer de pasada hasta qué punto tenía Fénelon, al describir la organización de Salente, los ojos clavados en la Francia de su época,[21] y también qué poco habían cambiado las quejas desde el siglo XVI. Critica a Luis XIV por las mismas razones por las que Moro atacaba a Enrique VIII: pasión por la guerra, gusto por el lujo, abandono de la agricultura que entrañaba la miseria campesina.[22] Se trata sin duda de una obra típica de una época en la que se afirma una necesidad de reformas. Fénelon es fisiócrata por anticipado, porque le parece que los recursos más seguros y estables son los de la agricultura más que los del comercio; en consecuencia, es también antimalthusiano.

No obstante, sería muy excesivo tomarlo por un revolucionario y no se comprende cómo puede considerárselo «más democrático que el burgués Colbert»;[23] por lo demás, su elogio de la agricultura a expensas del comercio es una forma de oponerse al ascenso rápido de la burguesía. Lo que anuncia Salente no es en absoluto la monarquía constitucional, sino un despotismo ilustrado y, por tanto, un paternalismo estatalista con leyes suntuarias y austeridad de las costumbres.[24] Mantiene una jerarquía rigurosa, confirma los privilegios de la nobleza y, a lo

21. *Cfr.* F. GALLOUÉDEC-GENUYS, *Le Prince selon Fénelon*, pág. 190.

22. Podríamos encontrar los mismos rasgos, pero expresados con mayor dureza, en la célebre carta de Fénelon a Luis XIV, escrita en diciembre de 1693: «Vuestros pueblos, a los que deberíais amar como a vuestros hijos y que hasta ahora han estado tan apasionados por vos, se mueren de hambre. El cultivo de las tierras está casi abandonado; las ciudades y el campo se despueblan... Todo el comercio está aniquilado... Francia entera no es ya sino un gran hospital desolado y sin provisión.» Contra ese panorama se edifica Salente.

23. N. VAN WIJNGAARDEN, *op. cit.*, pág. 91.

24. J. SERVIER, *op. cit.*, pág. 172.

sumo, atempera el absolutismo concediendo un papel mayor a la aristocracia; su propia actitud es fundamentalmente monárquica: al aconsejar al duque de Borgoña, futuro soberano, muestra claramente que espera los cambios de las alturas. En la práctica, la carta al duque de Chevreuse del 4 de agosto de 1710 y el proyecto de gobierno conocido con el nombre de *Tables de Chaulnes* no iban a proponer otra cosa que las sugerencias de Mentor, en particular una paz inmediata y la limitación de los gastos reales.

Así, pues, la utopía de Fénelon se mantiene muy próxima a la realidad política y económica y de buena gana la compararíamos con la de Harrington. Pero Salente escapa a la monotonía de la utopía-programa por sus cualidades literarias y novelescas. Se ha dicho que Fénelon renovaba el género.[25] En efecto, los otros países imaginarios, cuando reciben la visita del náufrago o del viajero, han eliminado desde hace mucho todos los errores y están inmersos en la perfección; Salente sugiere, al contrario, reformas, modificaciones; la idea de progreso está presente, por tanto. Sin embargo, ¿de verdad es así? Fénelon no hace nada más que Hartlib o Harrington: es decir, que, más interesado por un proyecto de legislación que por una utopía verdadera, tiene en cuenta sobre todo la realidad que aspira a modificar. Por lo demás, la renovación es puramente aparente. Si bien Fénelon no nos muestra una utopía hecha, sino haciéndose, no es para basarla en la idea de un progreso indefinido ni para infundirle un dinamismo continuo: es para alcanzar, en definitiva, el mismo ideal de perfección estática, *ne varietur*, que obsesiona a los utopistas. Salente antes de Mentor es Abraxa antes de Utopo: cuando llegue el legislador, gozará, a su vez, de las delicias de una perennidad invariable.

Fénelon, reformista moderado, resulta, sin embargo, bastante original junto a algunos utopistas menores de los últimos años del reino del Rey Sol.[26] Pierre de Lesconvel (1650-1722)

25. G. ATKINSON, *The extraordinary voyage in French literature before 1700*, pág. 150.

26. Hemos de citar la existencia de una obra anónima, *Der Ophirische Staat* («El Estado ofírico»), publicada en Leipzig en 1699 y cuyo único mérito es el de ser la primera utopía escrita en alemán. El reino de Ophir está basado en la monarquía electiva, en un ideal de virtud cristiana; el soberano, déspota ya

dedica también su obra al duque de Borgoña, en el que se habían puesto sin lugar a dudas muchas esperanzas. En el prefacio a la *Idée d'un règne doux et heureux, ou Relation du voyage du Prince de Montbéraud dans l'île de Naudély* («Idea de un reino apacible y feliz o Relación del viaje del Príncipe de Montbéraud a la isla de Naudely») (1703), el autor anunciaba varios volúmenes, pero sólo se publicó uno.

Evidentemente, en la ciudad de Merinde, capital de Naudély, todo es «de una simetría que causa agrado a la vista» y el minucioso utopista llega hasta el extremo de imponer el mismo número de cristales a todas las ventanas. Existen las clases sociales y, en particular, la nobleza, pero ésta, que no es hereditaria, se adquiere tan sólo por el mérito y mediante exámenes; hay incluso una segunda sesión para la repesca de los candidatos desafortunados. También se pasan exámenes para llegar a ser oficial u obispo, lo que proporciona, según dice Lesconvel, un ejército y un clero tan virtuosos como competentes. Todas las tierras son fértiles y están bien cultivadas, el campesino es feliz: «apenas se encontrará en toda la aldea un campesino que el domingo haya olvidado poner una gallina en su olla o al menos un buen trozo de carne de vaca o de cordero» (pág. 93). El comercio es libre, y está fomentado y subvencionado por el Estado, que vela igualmente por el mantenimiento de las carreteras y los canales e impone un prudente sistema de seguros marítimos. Ese liberalismo económico no impide que haya en Naudély los buenos y antiguos graneros públicos, caros a los utopistas: cada cual se aprovisiona en ellos según sus necesidades, a condición de que devuelva cada año el equivalente de lo que tomara el año anterior. Por último, los signos exteriores de riqueza están reservados al rey, a los príncipes de sangre y a algunos nobles de las más altas funciones: los burgueses ricos no tienen derecho a carroza e incluso los obispos recorren su diócesis a pie. El príncipe de Montbéraud, encantado ante tantas

---

ilustrado, viaja por sus Estados y se informa de todo, vela por la ejecución de las leyes suntuarias y por el respeto de la religión. Todo pastor, todo peón de granja sabe leer y escribir y el príncipe lee aún mejor, ¡pues debe saber descifrar sin ayuda los informes secretos! (*Cfr.* A. VON KIRCHENHEIM, *L'éternelle utopie*, pág. 188; F. KLEINWACHTER, *Die Staatsromane*, pág. 11.)

maravillas, vuelve a Europa prometiéndose que algún día regresará a Naudély.

Tampoco en este caso encontramos elemento revolucionario alguno ni novedad alguna siquiera. Fe revelada, culto católico y monarquía absoluta siguen siendo los principios básicos de Lesconvel, que, como burgués medio que es preocupado por los beneficios, no desea que se libere el comercio de las persecuciones fiscales.[27] Se contenta con combinar, no se ve bien cómo, el colectivismo utópico con el libre cambio. Su utopía es la expresión de un descontento general de la época, pero se atiene a paliativos y solicita favores, no derechos.

Menos todavía podemos decir del anónimo que firma E. R. V. F. L. una *Relation de l'île d'Eutopie* («Relación de la isla de Eutopía»), uno de cuyos ejemplares se conserva en la Biblioteca del Arsenal. Nada se nos dice sobre la organización de esa isla fértil, próxima al Trópico de Capricornio, cuya capital se llama Macaria; en tiempos estuvo poblada por un comerciante francés y sus diez hijos casados; en ella las familias se intercambian los hijos a fin de paliar el exceso de indulgencia de los padres. El resto se refiere exclusivamente a la piedad de los habitantes y a los méritos de la Iglesia y el autor concluye: «Desearía con todo mi corazón que la religión de los católicos, tan santa, augusta y venerable, se observara en Europa como se practica en Eutopía» (pág. 8). Esa producción, destinada a «personas piadosas y juiciosas, que la leerán con placer y edificación», es tan mediocre en el fondo como en la forma y nunca supera el nivel de un conformismo miope; por fortuna, al final del siglo, algunos ingenios más audaces iban a apoderarse, a su vez, de la utopía y constituir la transición hacia el Siglo de las Luces.

Una época de transición

P. Hazard denominó hace tiempo los años 1685-1715 —es decir, los que se extienden entre la Revocación del Edicto de Nantes y la muerte de Luis XIV— época de «crisis de la conciencia europea»; W. Krauss llama hoy *Frühaufklärung* ese pe-

27. N. VAN WIJNGAARDEN, *op. cit.*, p. 116.

ríodo bisagra, en cierto modo preparatorio del siglo XVIII. Fueron años de crisis y, por tanto, también de crítica, pero no de rebelión; Francia se vio sacudida por una serie de guerras que la agotaron; estaba cansada de la gloria de un Rey Sol que tan sólo brillaba para sí mismo. Eso era lo que expresaban ya Fénelon y, más torpemente, Lesconvel en su deseo de paz inmediata y su anhelo de una grandeza menos dolorosa.

Basta con recordar algunas fechas a lo largo de medio siglo para comprender la irritación de algunos. Una primera guerra, llamada de Devolución, acabó en 1668 con el tratado de Aix-la-Chapelle, seguida casi inmediatamente por la guerra de Holanda (1672-1678). El rey, seguro de su poder, se lanzó a una política de anexión y prestigio y apoyó en Inglaterra al católico Jaime II. La guerra de la liga de Augsburgo duró nueve años (1688-1697) y acabó con la poco gloriosa paz de Ryswick; nada más acabarse, estalló la desastrosa guerra de sucesión de España (1701-1714), que obligó a Luis XIV a combatir en todos los frentes y agotó el país.

En el interior, tampoco faltaban las dificultades. El deseo de sumar la unidad religiosa a la centralización política movió al rey a perseguir a los protestantes. A partir de 1681, el triste sistema de las dragonadas provocó la abjuración forzosa de miles de protestantes. En 1685, la Revocación del Edicto de Nantes obligó a abandonar el país a doscientos mil hugonotes, comerciantes, industriales, obreros, cuya marcha debilitó la economía del reino; la insurrección de los *Camisards* de Cévennes contribuyó aún más a las dificultades. Por último, la suerte también intervino; malas cosechas sometían al pueblo a espantosas hambrunas: 1693-1694, 1709-1710, 1713-1714; cerraron las manufacturas y aumentó la mortalidad hasta el punto de que la mitad de la población no llegaba a la edad de veinticinco años. R. Pomeau ha puesto de relieve claramente esos hechos en su reciente volumen sobre *L'âge classique* («La época clásica»).

Sobre semejante telón de fondo, la tendencia compensatoria de la utopía había de encontrar un caldo de cultivo. Como reinaban la guerra, el fanatismo, la intolerancia y la desigualdad, los utopistas iban a soñar con reinos lejanos en los que florecían la igualdad, la libertad de conciencia y la paz. A diferencia de sus cofrades ingleses de la primera mitad del siglo, no reflejaban la realidad y sus construcciones ideales nada tenían

de proyectos aplicables. En lugar de intentar influir en la Historia, se apartaban de ella o, mejor dicho, permanecían paralellos a ella; en una palabra, tomaron por el camino más corto, al saltar a pie juntillas a un ámbito imaginario y suponer realizados sus deseos. Ninguno de ellos era un gran escritor: Foigny, Veiras o Gilbert eran más bien la calderilla de las letras, pero en muchos sentidos anunciaban a sus grandes sucesores. Como decía P. Hazard, escribieron libros en los que muchas tonterías se codeaban con muchos tópicos, pero en ellos germinaron también ideas aún mal pulidas que agitarían el siglo siguiente hasta las convulsiones revolucionarias.

El género utópico ofrece en general tal diversidad y tal polivalencia, que ninguna clasificación puede inspirarse en una razón necesaria y suficiente; sin embargo, entre 1675 y 1715 alcanzó una cohesión bastante excepcional, que da a todos esos sueños, independientemente de las diferencias de detalle, como un parecido familiar. En primer lugar, en sus fuentes y su aspecto exterior. «Nuestra nación ha cambiado de gusto para las lecturas», escribía Chapelain ya en 1663, «y, en lugar de las novelas, que han decaído junto con La Calprenède, han cobrado crédito los viajes y se han adueñado de la situación en la corte y la ciudad.» La política de colonización de Colbert, que quería rivalizar con las grandes potencias comerciales, dio una gran actualidad a los descubrimientos geográficos. Los *Voyages* («Viajes») de Bernier, Chardin, Thévenot, Tavernier abren la vía a una literatura considerable, cuya imponente bibliografía ha confeccionado G. Chinard y que en la segunda mitad del siglo XVIII desembocaría en la *Histoire générale des voyages* («Historia general de los viajes») de Prévost, enorme compilación que atestigua el duradero éxito de ese género.

Si bien se había soñado mucho con América en el siglo precedente, ahora se creía en la existencia de un continente austral, en algún punto al sur de la Tierra del Fuego, y hasta las navegaciones de Cook, en 1772, se creyó en ello. Ya en 1606 habló de él Queirós; François Pelsart naufragó en 1629 ante las costas de Australia.[28] Todo eso apasionaba a los au-

28. G. CHINARD, *L'Amérique et le rêve exotique*, págs. 189-194; G. ATKINSON, *The extraordinary voyage from 1700 to 1720*, pág. 12.

tores de utopías hasta el punto de moverlos a modificar su estilo.

Ni Tomás Moro ni Campanella ni Bacon se habían esmerado demasiado a la hora de ubicar sus mundos imaginarios; a finales del siglo XVII había mayor preocupación por el realismo. Los autores procuran infundir a sus viajes ficticios el mismo sabor de autenticidad de los viajes reales.[29] No sólo desarrollan en gran medida la anécdota y se extienden sobre la vida del protagonista, que con frecuencia describen desde la infancia, no sólo multiplican los datos eruditos y las descripciones exóticas, sino que, además, situan con fingida exactitud sus ciudades ideales. La tierra de los australianos, precisa Foigny, «comienza en el meridiano 340° hacia 52° de elevación austral y avanza por la línea 40 meridianos hasta el grado 40°»; Veiras apoya sus afirmaciones en una carta muy oficial que atestigua el naufragio del *Dragon d'or* en las costas australianas en 1656 o 1657; a Fontenelle se le ocurre situar Ajao al este de las islas del Japón, a 48°12' de latitud y 197° de longitud, etc. Ese gusto por el detalle minucioso, a imitación de las relaciones de viajes, caracteriza la presentación de la utopía de aquella época.

Otro rasgo común a esas utopías de una era de transición es el lugar que reservan al problema religioso. El fin del siglo XVII se caracteriza por un debilitamiento de las creencias; un deseo de libertad intelectual tiende hacia una religión razonable o suavizada. Cierto es que la negación radical sigue siendo rara, pero se da un deslizamiento de buen grado hacia un «deísmo moderado» que invade las utopías, a veces singularmente audaces; su esfuerzo va encaminado tanto a la defensa de la libertad de pensamiento como a la innovación política y social.

Por último, muchas de esas utopías tienen en común una característica ya bien estudiada[30] que vamos a limitarnos a mencionar aquí: consiste en dotar a los utopianos de una lengua imaginaria, tan racional y perfecta como sus instituciones. Esa

29. G. ATKINSON, *Les relations de voyages du XVIIe siècle*, p. 2; N. WIJNGAARDEN, *op. cit.*, pp. 11-12.

30. *Cfr.* E. D. SEEBER, *Ideal languages*, págs. 586-597; P. CORNELIUS, *Languages*; E. PONS, *Les langues imaginaires dans le voyage utopique. Un précurseur: Thomas More*, págs. 590-592.

idea no era totalmente nueva. Moro había señalado la «lengua de Utopía», que habla también Panurgo en la obra de Rabelais y que es como una mezcla de griego y persa; Godwin y Cyrano habían imaginado un lenguaje musical. Los utopistas del siglo XVII fueron más lejos. Para ellos, como lo muestra claramente E. Pons, la palabra es la razón en acto, en movimiento, y la gramática ideal «conduce a la inteligencia a sus fines por las vías más naturales y más perfectas». Los utopistas recogían, así, las ideas de los teóricos del lenguaje, pero intentando llegar a elaboraciones concretas; unos se limitan a incorporar a su relato algunos nombres propios o expresiones idiomáticas (Gilbert, Tyssot de Patot); otros llegan hasta el extremo de construir una auténtica gramática, con paradigmas, vocabulario, conjugación (Foigny, Veiras). Hay en ello un entusiasmo por la racionalización cuyos rastros encontraremos más adelante en Swift, Restif, Béthune o Mouhy. Intento interesante, pero vano, pues esas construcciones eruditas resultaron estériles. Sin embargo, sabido es el terrorífico partido que la contrautopía del siglo XX iba a saber sacar, con Orwell, a la especulación sobre la lengua para convertirla en un instrumento de opresión del pensamiento.

Todas esas características aparecen claramente en la primera utopía de aquella época de transición, obra extraña y sin gracia, sobrecargada de pintoresquismo y exotismo: *Les aventures de Jacques Sadeur dans la découverte et le voyage de la Terre australe* («Las aventuras de Jacques Sadeur en el descubrimiento y el viaje de la Tierra Austral») (1676). Su autor, Gabriel de Foigny, es un personaje singular, «un pobre diablo aventurero que vivía del cuento», a juicio de Lanson, o, según Lachèvre, «un vulgar libertino, un desequilibrado completo». Era un zapatero, nacido en 1630 en Foigny, cerca de Reims, al que su gusto de la disipación movió a abandonar el oficio en 1660 y refugiarse en Ginebra. Se convirtió al protestantismo, se casó y se hizo maestro en Morges. Para causar buena impresión, publicó un libro de edificación, *Les attraits du service divin* («Los atractivos del servicio divino») y después otro, sobre el uso comparado de las lenguas latina y francesa, y reeditó los *Psaumes* («Salmos») de Marot y de Bèze. Pero ese celo piadoso le hizo llamar la atención menos que su mala conducta y sus borracheras, mientras que su utopía causó escándalo y le granjeó una

breve encarcelación. En 1683, aquel incorregible fue acusado de haber dejado embarazada a su sirvienta y fue expulsado. Murió en 1692 en un convento de Saboya.[31]

Su relato, en primera persona, nos arrastra a un torbellino de aventuras, de peripecias fantásticas, lo que constituye un cambio en comparación con la uniformidad de las utopías precedentes. Jacques Sadeur ha nacido en 1603 en el barco que traía a sus padres de América. Tras quedarse huérfano en un naufragio, lo recogen y crían en España. A los veinte años, lo raptan unos piratas, que lo llevan al Congo —cuyas fauna y flora describe por extenso Foigny—, se escapa, va a parar a una isla en la que lo acometen aves gigantescas, recuerdo de la «roca» medieval, y se lo llevan a la tierra de los australianos. Éstos son hermafroditas y exterminan a quienes no lo son; como Sadeur cuenta con esa particularidad, recibe buena acogida y vive un tiempo con ellos. Por desgracia, tiene la desafortunada idea de enamorarse de una mujer de una tribu enemiga. Al verse amenazado de muerte, domestica un ave gigantesca y huye a Madagascar, desde donde regresa a Europa y deja el manuscrito que publica Foigny... Como se ve, ¡el lector no ha de temer la monotonía! Por lo demás, ese gusto por el relato de aventuras y la descripción exótica se ajusta a lo que nos ofrecerá la utopía durante un siglo. Por lo demás, no ha resultado difícil mostrar lo mucho que debía Foigny a relaciones auténticas de viajes: la idea de la Tierra Austral le viene de la *Requête présentée au roi d'Espagne* («Solicitud presentada al rey de España») (1617) de Fernandes de Queirós; sus descripciones del Congo proceden de la *Vera descriptio Regni Africani* («Descripción verdadera del reino africano») (1598) de De Bry; las consideraciones sobre la religión de los australianos deben mucho a la célebre *Historia de los Incas* de Garcilaso de la Vega, traducida al francés por Jean Baudoin en 1633.[32] Había pasado la época en que los autores se contentaban con alusiones vagas, como Moro, o con la mención «en alguna parte por debajo del Ecuador», como Campanella.

31. *Cfr.* F. LACHIEVRE, *Les successeurs de Cyrano de Bergerac*, págs. 1-60.

32. G. ATKINSON, *The extraordinary voyage in French literature before 1700*, pág. 40; *The extraordinary voyage from 1700 to 1720*, pág. 17.

En vano buscaríamos en Foigny la descripción minuciosa del gobierno utópico a la que nos habían acostumbrado la mayoría de las obras anteriores. En cambio, siente debilidad por la simetría y lo gigantesco. El país está dividido en quince mil sectores cada uno de los cuales abarca dieciséis barrios, cada uno de los cuales abarca, a su vez, veinticinco casas, cada una de las cuales alberga a dieciséis personas; a lo que se suman sesenta mil *Hiebs* o casas de instrucción, a cada una de las cuales asisten ochocientos jóvenes. ¡Lo que da una población de ciento cuarenta y cuatro millones de almas! Los australianos, sobrios, sanos, vegetarianos, cultivan sus huertos y se ejercitan en el uso de las armas y en la práctica de los deportes. A la edad de cien años, piden ellos mismos el «gran reposo» que da el *Balf*, fruto de beatitud que, según la cantidad absorbida, procura la euforia o la muerte: el soma de Huxley no iba a ser diferente. Como son hermafroditas, han vencido las tentaciones bestiales y el ardor de la sensualidad. Sus hijos reciben instrucción sobre todas las ciencias, desde los dos hasta los treinta y cinco años. Ignoran las estratificaciones sociales y la constricción, pues, «como la esencia del hombre consiste en la libertad, pretender quitársela sin destruirlo es pretender hacerlo subsistir sin su propia esencia» (págs. 154-155); por último, han proscrito la propiedad.

Habrá visto el lector que ese Estado, tan simplista como idílico, es uno de los primeros en las obras de utopistas modernos que constituye un mundo sin gobierno, en el que la sensatez y los buenos intintos permiten prescindir de leyes e instituciones, concepción que volveremos a encontrar en *The coming race* («La raza futura») de Bulwer-Lytton, *Men like gods* («Hombres como dioses») de Wells y *News from Nowhere* («Noticias de ninguna parte») de Morris. Está justificada la sorpresa ante esa ausencia en un utopista y, por lo que se refiere a Foigny, se ha querido atribuirla a la propia personalidad del autor, inadaptado, rebelde a toda forma de constricción social y apasionado de la libertad.[33] Foigny es un solitario, desafiante hacia todas las ortodoxias y todos los poderes; prefiere dejar los problemas de las estructuras políticas y económicas en las brumas indecisas

33. J. M. PATRICK, *A consideration*, pág. 746.

de la edad de oro.[34] En una palabra, es un escéptico, que no cree ni en el monarca absoluto ni en el déspota ilustrado ni en la república moderada: piensa —ya antes de Rousseau— que todo sistema aliena al hombre y lo deja prudentemente en un estado como natural. Por eso, su comunismo no corresponde sino a una organización social primitiva y no a una doctrina elaborada, como en el caso de Veiras.[35]

Por lo demás, como monje exclaustrado, renegado y relapso, Foigny se interesa ante todo por las cuestiones religiosas. Sus australianos adoran el *Haab* —el Incomprensible—, gran Ser omnipresente, del que está prohibido hablar, «de modo que podemos decir que su gran religión es la de no hablar en absoluto de religión» (pág. 160). Ese Dios es incognoscible, primer creador y primer motor, y se manifiesta al hombre por la Creación, cuyas grandeza y complejidad excluyen la posibilidad del azar; cada cual lo venera a su modo y exclusivamente en su fuero interno, pues, «¿cómo vamos a creer que el Haab haya hablado a unos y no a otros»? En resumen, la posición de Foigny no es ni la de ortodoxia alguna ni la del atomismo materialista de los libertinos, que rechaza. Rechaza la religión revelada, la autoridad dogmática de una Iglesia y la intolerancia confesional. Se sitúa de entrada en la vanguardia del reformismo religioso, pero, ¿estamos de verdad seguros de que la religión australiana, desprovista de dogmas y culto, desconocedora incluso de la oración, no es «sino un ateísmo apenas disfrazado»?[36] ¿O de que Foigny nos ofrezca «la descripción de una sociedad comunista de filósofos epicúreos, que no es sino un convento del que haya desaparecido la religión»?[37] Lanson[38] decía que Foigny, ni ateo ni materialista, es el representante de cierto racionalismo que volveremos a encontrar en el siglo XVIII; seguramente es también, como sugiere P. Vernière,[39] un adepto de

34. G. ATKINSON, *The extraordinary voyage in French literature before 1700*, pág. 65 y 85; A. ADAM, *Histoire de la litérature française au XVIIè siècle*, t. V, págs. 323-324.

35. H. GIRSBERGER, *Der utopische Sozialismus*, pág. 190.

36. P. SAGE, *Le «bon prêtre»*, pág. 159.

37. G. CHINARD, *op. cit.*, págs. 204-205.

38. G. LANSON, *Origines et premières manifestations*, pág. 147.

39. P. VERNIERE, *Spinoza et la pensée française*, t. I, pág. 216.

Spinoza. Para él, el pecado original es una invención de la religión: el hombre es bueno, razonable y libre y su fe «natural» cobra la forma del deísmo. Foigny, rebotado del catolicismo al calvinismo sin encontrar en él ni la tolerancia ni la paz, eligió la libertad.

Como *Las aventuras de Jacques Senteur*, la *Histoire des Sévarambes* («Historia de los sevarambas»), pese a recurrir menos a lo maravilloso y lo fantástico, reserva mucho espacio a la anécdota y las peripecias. Sin embargo, ese larguísimo relato —más de seiscientas páginas— es utópico sólo en un tercio de su contenido: el resto cede al gusto de los viajes característico de la época.

No sabemos gran cosa de Denis Veiras (o Vairasse), protestante nacido en Alès (Languedoc) entre 1635 y 1638. Sirvió en el ejército en el Piamonte y Cataluña y después pasó Inglaterra hacia 1665, donde publicó, en inglés, la primer parte de su utopía con el título: *The History of the Sevarites* («Historia de los sevaritas») (1675), qie posteriormente apareció en francés en dos partes (1677-1679). Sabemos también que enseñó Inglés, Francés, Historia y Geografía. Con la revocación del Edicto de Nantes, emigró a Holanda en 1686, donde murió, seguramente hacia 1700.[40]

El punto de partida del relato es, según las tradiciones establecidas, el manuscrito dejado por el capitán Siden (anagrama de Denis) y publicado por Veiras. Siden, antiguo abogado asqueado del foro, ha recorrido Europa mucho tiempo antes de embarcarse en 1655 para las Indias orientales. Sigue el inevitable naufragio en una costa desconocida: Siden y algunos compañeros exploran la región y llegan a Sporounde, capital de los sevarambas, que resulta ser, naturalmente, «la ciudad más regular que he visto en mi vida». Siden pasará en ella dieciséis años; en 1671 consigue llegar a Persia y de allí a Holanda. En el camino de regreso, resulta herido en un enfrentamiento con los ingleses y confía su manuscrito al médico de a bordo, quien, a su vez, lo entrega a Veiras.

Algunos detalles no son sino la repetición de los que se nos

40. F. LACHEVRE, *Les succeseurs*, págs. viii-ix; E. VON DER MUHL, *Denis Veiras*, pág. 8.

ha ofrecido ya *ad nauseam* y reconocemos, de pasada, recuerdos de Moro, Bacon o Campanella, citados, por lo demás, en el prefacio. Los sevarambas viven en común en osmasias, grandes edificios cuadrados de cuatro pisos; dedican todos sus cuidados a la agricultura. Antes se llamaban strukarambas y cambiaron de nombre en honor de su legislador, Sévarias (anagrama de Vairasse), de origen persa, que reformó sus leyes en el siglo XV. Al comprobar que todos los males humanos nacen del orgullo, la avaricia y la ociosidad, Sévarias les puso remedio suprimiendo la nobleza hereditaria y la propiedad privada y haciendo obligatorio el trabajo para todos. El Estado vela por todo; se desconocen los impuestos y el dinero; escuelas públicas acogen a los niños y las niñas hasta los catorce años, período que comprende tres años de servicio agrícola. Almacenes públicos, comidas comunes, retiro a los sesenta años, justicia severa, pero equitativa, ejército potente pero sólo garantía de paz, costumbres sencillas y virtuosas: esos elementos completan el retrato típico de la utopía, para el cual Veiras debe mucho al ejemplo de la sociedad de los incas del Perú, evocada por Garcilaso de la Vega.[41]

Se han estudiado mucho las fuentes de esta utopía, que tuvo mucho éxito. Veiras, en su preocupación por la autenticidad, recurrió a la historia verdadera del naufragio del capitán François Pelsart, publicada por Thévenot y, para ciertos rasgos de color local, a los viajes a Persia de Tavernier.[42] El naufragio de Siden está inspirado directamente en el del *Dragon d'or* e incluso el enfrentamiento entre un barco holandés y una fragata inglesa, en el que Siden resulta herido, sucedió realmente el 15 de marzo de 1672.[43] Se ve hasta qué punto mueve la boga de los relatos de viajes a los utopistas a cuidar los detalles verdaderos: pintoresquismo, exotismo, autenticidad de las circunstancias exteriores contribuyen también a atribuir a la construcción utópica un crédito mayor. Por lo demás, Veiras insiste en ello,

41. E. VON DER MUHL, *op. cit.*, pág. 154.

42. G. ATKINSON, *The extraordinary voyage in French literature before 1700*, págs. 95 y 119; *The extraordinary voyage from 1700 to 1720*, pág. 21; E. VON DER MUHL, *op. cit.*, pág. 84; G. CHINARD, *op. cit.*, pág. 206.

43. E. VON DER MUHL, *op. cit.*, pág. 58.

al precisar que, por su parte, y a diferencia de Platón, Moro o Bacon, no va a hacer sino describir lo que ha visto. Sin embargo, sospechamos que no fueron los elementos citados más arriba los que granjearon a la *Histoire des Sévarambes* la fama de «obra peligrosa» que le atribuye el *Dictionnaire historique* («Diccionario histórico») de Prosper Marchand aún en 1758; así, pues, en el ámbito de la organización política y religiosa es en el que conviene buscar el interés de la obra.

El sistema imaginado por Veiras es lo bastante particular como para que se le dedicara un estudio atento:[44] en su búsqueda de un gobierno estable y potente, pero que no sea tiránico, propone una combinación de la monarquía absoluta según el modelo francés con un régimen constitucional inspirado en el ejemplo inglés. Los antiguos strukarambas querían elegir a Sévarias rey, pero éste no aceptó sino el cargo de virrey, pues la autoridad suprema sólo corresponde a la divinidad, el Sol. Sévarias, elegido por los hombres y confirmado por Dios, había comprendido «que sería mucho más honrado y mejor obedecido que si recibía su autoridad de los hombres mortales». Como soberano de derecho divino, habría podido atenerse al absolutismo, pero prefirió promulgar leyes sagradas que trazaban los límites inmutables del poder real, en cierto modo como Cromwell había limitado su propia autoridad mediante el Instrumento del Gobierno. De modo que Sévarias es un virrey aprobado por el pueblo y ratificado por el Sol. Por su parte, sus sucesores son elegidos de forma menos solemne. Antes de llegar al honor supremo, se es primero osmasionte (elegido por los habitantes de una osmasia) y después es uno de los veinticuatro sevarobastas del Gran Consejo. Este último elige a cuatro de sus propios miembros, que se sortean, y el elegido será aprobado por el pueblo.

De modo que Veiras puede declarar: «Ese gobierno es monárquico, despótico y heliocrático en primera instancia, es decir, que el poder y la autoridad suprema radican en un solo monarca, que es el único dueño y propietario de todos los bienes de la nación.» (t.I, pág. 307). Pero no hay que dejarse engañar: ese dueño absoluto no es un hombre, sino el Sol, es decir, una auto-

44. Vése el trabajo, ya citado, de E. VON DER MUHL.

ridad natural de la que Sévarias no es sino «el lugarteniente e intérprete». Es el depositario del poder, pero no lo encarna: el virrey nada puede contra las leyes fundamentales del reino y no puede crear otras sin la aprobación de los diputados; a diferencia del sistema francés, el rey no se confunde con la nación. Sin embargo, Veiras, reformista, ya que no revolucionario, no cae en el mito del despotismo ilustrado: a la fragilidad de la sabiduría individual prefiere la seguridad de las instituciones.

Veiras, original en su concepción del gobierno y de la monarquía, es más subversivo en el plano religioso. En un largo pasaje dedicado al impostor Omigas, que se decía hijo del Sol y pretendía imponerse mediante seudomilagros, ataca violentamente a todos los fundadores de religiones, sin dispensar a Jesús. Los sevarambas adoran una trinidad razonable: un Creador supremo. Khodimbas; un dios de la tierra, el Sol; una diosa de la patria. Al sol se le rinde un culto exterior, inspirado en el de los incas de Garcilaso,[45] pero tan sólo se reverencia a la divinidad superior en el fuero interno. Los sevarambas tienen, pues, «plena libertad de conciencia» y pueden disputar sobre religión, con tal de que lo hagan sin desorden, «pues los sevarambas tienen como máxima la de no inquietar a nadie por sus opiniones particulares, con tal de que obedezca exteriormente las leyes y observe la costumbre del país, en las cosas relativas al bien de la sociedad» (t. III, pág. 105). El culto formal que se rinde al Sol no oculta en el fondo sino un puro deísmo[46] y Veiras lleva la ironía hasta el extremo de dejar en su utopía a un millar de cristianos, descendientes del veneciano Giovanni, en tiempos preceptor del joven Sévarias. No han dejado de intentar convertir a los sevarambas, pero éstos «se apoyan tanto en la razón humana, que se burlan de todo lo que la fe nos enseña, si no está sostenida por la razón. Según esa máxima, les parecen muy ajenos los santos misterios de nuestra religión y tachan de ridículo todo lo que sobrepasa su entendimiento» (t. II, págs. 123-124). Deísmo razonable, que es también sin duda la religión civil que conviene a la utopía.

45. G. ATKINSON, *The extraordinary voyage in French literature before 1700*, pág. 138.

46. G. LANSON, *op. cit.*, págs. 140-151.

La obra de Veiras, original y audaz, tuvo mucho éxito. Se reeditó en 1682 y 1702 y se tradujo al holandés (1683), al alemán (1689, 1714) y al italiano (1728).[47] Se ha atribuido con frecuencia a Vossius e incluso a Leibniz y fue leída por Bayle (quien la cita en el artículo *Sadeur* de su *Diccionario*), Rousseau y Kant e incluso Cabet iba a recordar sus osmasias. En el apogeo del absolutismo y apenas unos años antes de la revocación del Edicto de Nantes, ese protestante soñaba aún con reformas institucionales y tolerancia.

Fontenelle pensaba seguramente en los sevarambas cuando escribió su *Republique des philosophes ou Histoire des Ajaoiens* («República de los filósofos o Historia de los ajaoyanos), obra póstuma publicada en 1768, pero compuesta probablemente hacia 1682, al menos si la atribución a Fontenelle es correcta.[48] Nos la presenta como las memorias de un holandés, M. van Doelvelt, explorador de la isla de Ajao en 1675.

Su organización social no ofrece ninguna verdadera novedad: comunismo agrícola, país fértil, trabajo moderado para todos, régimen sano y frugal, almacenes públicos, pacifismo, desprecio del oro y del dinero, etc., constituyen los ingredientes habituales del bodrio utópico, sazonado en este caso con la poligamia limitada (los ajayanos tienen dos esposas) y el examen prematrimonial que se remonta a Moro. El régimen es democrático y parece minuciosamente organizado, pero, en realidad, es menos realista que en la obra de Veiras. En todas las casas comunes, los veinte jefes de familia o *Minch* eligen anualmente a dos inspectores o *Minchist*, que eligen a otros dos o *Minchiskoa*, lo que representa en total cuarenta *Minchist* o veinte casas. Los *Minchiskoa* eligen a dos *Minchiskoa-Adoë*, que constituyen el Consejo de la ciudad. Éste designa a cuatro ancianos *Adoë-Resi*, que ocuparán escaños en la asamblea de los Estados. No por el exotismo de los nombres resulta el sistema más original.

En cambio, sobre la cuestión religiosa Fontenelle va más lejos que Foigny o Veiras. «Es injusto», dice, «condenar a los de-

47. Véase G. ATKINSON, *The extraordinary voyage before 1700*, pág. 88.

48. Vése: W. KRAUSS, *Fontenelle und die Philosophenrepublik*, págs. 11-21; N. VAN WIJNGAARDEN, *op. cit.*, págs. 109-210; Ch.R. LAGENBORG, *Un écrit apocryphe de Fontenelle*, págs. 340-359.

más porque no piensen como nosotros» (pág. 36): precaución necesaria para introducir lo que va a seguir, pues los ajaoyanos constituyen una sociedad de ateos virtuosos. «Esos pueblos no reconocen a ningún fundador ni de su república ni de su religión. Por eso, entre ellos no hay ni sectas ni partidos.» (pág. 37). Según la razón, creen que sólo la naturaleza es eterna y ha dado nacimiento a todas las criaturas. Rechazan obstinados el cristianismo predicado por M. van Doelvelt y niegan que el mundo haya salido «de las manos vacías de un Ser incomprensible, invisible, inventado a capricho, más o menos como un prestidigitador hace salir una bolita de debajo de un cubilete que había enseñado vacío a los espectadores» (pág. 39). Se niegan a creer en la supervivencia del alma, «quimera inventada por hábiles políticos», para mantener a los hombres «en un miedo continuo de un supuesto futuro». Sin templos ni altares ni sacerdotes, se limitan a colocar «la naturaleza en el lugar de lo que nosotros llamamos Dios» (pág. 42); en cuanto al alma, no es sino un estado más decantado de la materia. La Mettrie no iba a decir nada más en *L'Homme machine* («El hombre máquina»). Por primera vez, la utopía prescinde claramente de la religión.[49]

Claude Gilbert era un abogado de Dijon (1652-1720) que un día se sintió crecer las alas de un pensador audaz, conque publicó, bajo el anonimato, su *Histoire de Caléjava* («Historia de Calejava») (1700). Apenas tuvo su libro en las manos, pensó en las posibles consecuencias y destruyó toda la edición, salvo un ejemplar que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia.

Volvemos a caer en la indigencia novelesca. De su matrimonio con una católica, el protestante Abraham Christofile ha tenido una hija, Eudoxe, que «es ocho días de la religión de su padre y cuatro de la de su madre, extraordinariamente supersticiosa», y que se ha casado con su primo Alâtre. Huyendo de

49. La *Relation de l'île de Bornéo*, que Fontenelle publicó en enero de 1686 en las *Nouvelles de la République des Lettres* («Noticias de la República de las Letras») de Bayle no es una utopía: se contenta con utilizar el género para fines satíricos. Muerta la reina Mliséo (= Solime [Solima] o Jerusalén), sus hijas Mréo (Rome [Roma]) y Eénegu (Genève [Ginebra]) se entregan a una sangrienta guerra de sucesión. Espléndida ocasión para burlarse, de pasada, de la verdad de los Evangelios, el celibato de los sacerdotes, el culto de los santos, etc.

la Francia antiprotestante, el padre y el joven matrimonio cruzan Europa y, en alguna parte del norte de Polonia, llegan al país de los avaítas, los «hombres racionales». Todo el resto no es sino largos discursos sobre la religión, la razón, la existencia de Dios, la libertad del hombre, pues la organización social de esa república comunista queda despachada rápidamente: trabajo para todos, almacenes públicos, condena de los sacerdotes y los monjes —«unos vagos contemplativos»— y poligamia para favorecer la repoblación y la agricultura.

La doctrina de los avaítas es la de la tolerancia y la religión civil: hay que dejar «a cada cual libertad de opinión, siempre y cuando no perturbe con sus acciones la calma del Estado o sus opiniones no permitan crímenes que alteren el orden de la vida civil (págs. 255-256). La razón, infalible,[50] rechaza a la vez el fanatismo y el ateísmo, rechaza la oración y los milagros. No puede engañarnos, porque la razón humana participa de la Razón universal, que es el reflejo de Dios en nosotros. Y Dios no ha dado preferencia a ningún culto: «Que nadie se jacte más que otro de caerle en gracia, ¿sobre qué podríamos apoyar esa absurda idea?» (pág. 136). Por último, como Dios ha establecido un orden inmutable, ignora las «voluntades particulares» y la religión se reduce, en resumen, a una moral: «Una acción no es contraria a las órdenes de Dios, salvo cuando puede hacer daño a alguien o privarlo de algún bien. Esa máxima es evidente por nuestros principios; Dios no exige nada de nosotros para él, sino que nos manda tan sólo que seamos felices» (pág. 141). Rechazo de la autoridad, acuerdo de Dios y la razón, inexistencia de las voluntades particulares: Gilbert, más que un discípulo de los filósofos ingleses deístas,[51] ¿no sería un adepto un poco libre del cristinismo racionalista de Malebranche?[52] En todo caso, apenas se aleja del credo de Denis Veiras.

También es un protestante ese Simon Tyssot de Patot (1655-1738) cuyas obras ponen fin a aquella época de transición. Nació en Londres, pero su familia se trasladó a Rouen cuando era

50. Gilbert escribe: «Siguiendo la razón, no dependemos sino de nosotros mismos y con ello nos volvemos, en cierto modo, dioses (pág. 163).

51. N. VAN WIJNGAARDEN, *op. cit.*, pág. 104.

52. A. ADAM, *op. cit.*, t. V, pág. 324.

muy pequeño; en 1662, su padre hubo de pensar en abandonar Francia, «porque era protestante», dice Tyssot, «y empezaban a perseguirnos intensamente en ese reino» (*Obras poéticas*). Pasó a ser maestro de la Escuela Ilustre de Deventer y durante muchos años enseñó matemáticas sin pena ni gloria. En 1727, sus *Lettres choisies* («Cartas escogidas»), acusadas de spinozismo, le granjearon el despido a los setenta y dos años. Se retiró a Ysselstein, donde murió en 1738. Entre 1714 y 1717, había publicado una utopía manifiestamente inspirada en los sevarambas: *Les Voyages et aventures de Jacques Massé* («Viajes y aventuras de Jacques Massé»).[53]

Como Veiras, Tyssot reserva un lugar muy importante al viaje imaginario y al exotismo. Su protagonista, cirujano de barco, como lo sería Gulliver, ha corrido ya mucho mundo antes de que un naufragio lo arroje a las costas del reino de Butrol en 1644, donde pasa veinte años. Su huida, su encarcelamiento por la Inquisición en Goa, su cautividad en los pontones musulmanes y su regreso final a Inglaterra, no constituyen sino algunas de las peripecias de ese largo relato. Por lo demás, la obra presenta con frecuencia la apariencia de un cajón de sastre, en el que el autor, contento de poder exponer su saber, arroja en desorden descripciones de la fauna y de la flora de la sabana, consideraciones sobre los climas y sobre el sistema heliocéntrico de Copérnico e invectivas contra la Biblia.

La ciudad ideal despliega su ineluctable simetría[54] en el fondo de un valle en el que la poligamia hace feliz a todo el mundo. No hay guerras, ya que no hay vecinos, pero, ¡las epidemias de viruela mantienen la población en una cifra constante! Trabajan y son virtuosos. Incluso el rey está sometido a las leyes y se desconoce la idea de derecho divino, que sólo conduce a la tiranía.

53. Pese a que la crítica lo ha estudiado con frecuencia, durante mucho tiempo se ha conocido mal a Tyssot. Muy recientemente, A. Rosenberg (*Tyssot de Patot and his work*) ha precisado el lugar y la fecha de su muerte y ha demostrado que la fecha de 1710, que llevan las ediciones, es errónea.

54. El país está cruzado por numerosos canales que forman vastos cuadrados cada uno de los cuales está ocupado por una aldea, también cuadrada, compuesta por veintidós casas, a razón de once a cada lado de un canal bordeado de árboles, etc. Las diferentes clases se distinguen por el color de la ropa o el hecho de llevar sombrero... En todo eso es fiel a la tradición.

Una vez más, lo esencial en esta obra es la cuestión religiosa, a propósito de la cual Tyssot da muestras de una rara virulencia. Para él, la Biblia es «una novela bastante mal concebida»; el Génesis, «una pura ficción»; el Evangelio, «un fraude piadoso, inventado para entretener a las mujercitas y las inteligencias del común» (págs. 23-24). Ante todo, Tyssot es un geómetra: «Todo lo que no se demuestra me resulta sospechoso.» Así, pues, no ve en las religiones sino supercherías que embaucan al pueblo para esclavizarlo al trono, pues la monarquía absoluta y la Iglesia están conchabadas; rechaza todas las sectas y todos los misterios, no cree ni en la encarnación ni en la redención. Con su incurable positivismo, se le ocurre incluso un argumento matemático para demostrar la imposibilidad de la resurrección de los cuerpos. En Butrol hay 41.600 aldeas de 200 almas, es decir, 8.323.000 habitantes, lo que, a razón de una masa media para cada cuerpo, representa un total de 10.400.000 pies cúbicos: la Tierra sería pronto demasiado pequeña para dar cabida a todos los resucitados en el día del Juicio. *Quod erat demonstrandum.*

La profesión de fe de Tyssot es la de un «universalista o de la religión de las personas decentes» y su posición es clara:

> «Creo en una Substancia increada, un Espíritu universal, soberanamente sabio y perfectamente bueno y justo, un Ser independiente e inmutable, que ha hecho el Cielo y la Tierra y todas las cosas que en ellos hay, que las conserva, las gobierna, las ama, pero de una forma tan oculta y tan poco proporcionada a mi nada, que no tengo sino una idea imperfecta al respecto» (pág. 157).

Tyssot era sin lugar a dudas uno de los hombres que nutrían sus ideas con los manuscritos clandestinos que circulaban bajo mano: no hay que olvidar que era la época del *Militaire philosophe* («Militar filósofo») y del *Testament* («Testamento») de Meslier. Como sensualista y materialista heredero de Gassendi, cree que la sede del pensamiento está en la materia; como racionalista, somete la fe a su cartesianismo y sólo conserva de ella lo que le parece aceptable por la razón;[55] como spinozista

55. D. R. McKee, *Simon Tyssot de Patot*, pág. 93.

convencido desde su juventud, no cree en una substancia puramente espiritual.[56] Su obra fue leída y volvemos a encontrar sus argumentos en el artículo *Resurrección* del *Diccionario filosófico* de Voltaire.

Debió de gustarle la utopía, pues volvió a ella en 1720 en los dos volúmenes de *La vie, les aventures et le voyage de Groënland du Reverend Père Cordelier Pierre de Mésange* («Vida, aventuras y viaje a Groenlandia del reverendo padre franciscano Pierre de Mésange»). Singularmente cargada de peregrinaciones resulta la vida de ese monje exclaustrado, que abandona el convento a raíz de algunos escándalos y a quien un náufrago deja «bajo el polo boreal»; después de la Tierra Austral, el Polo, también según las relaciones de viajes, como las de La Peyrère o de Le Ver.[57]

El rey Bénédon, soberano del reino subterráneo de Rufsal, reina con un consejo elegido por el pueblo; el régimen es comunista y la castidad un crimen contra el Estado. En él se pasan las veladas hablando de metafísica, filosofía y astronomía y se conoce —¿por qué no?— «a gente sublimada, ni cuerpo ni alma, sino formada de una substancia intermedia, que corre, vuela, nada y se alimenta de aire». Parece que nos encontremos ante la desbordada fantasía de Margaret Cavendish. Pronto el soberano nombra profesor de astronomía a Pierre y no se encontraría demasiado mal en ese paraíso subglacial, si algunas aventuras amorosas no le hicieran acabar asqueado del lugar. Consigue huir en un barquito y, después de un largo periplo sembrado de aventuras sin interés, vuelve por fin a Deventer. Si bien aparece mencionado de forma embrionaria el sistema político y social de Rufsal, Tyssot no ha variado en su actitud religiosa, sino que en esta obra se afirma claramente una concepción spinozista de Dios, lo que pronto le granjearía problemas con el Consistorio de Deventer: «Está por todas partes, lo llena todo, está en todo, él mismo es todo; fuera de él y sin él, no hay absolutamente nada que exista... Es imposible imaginar un sólo lugar en el mundo en el que esté más presente que en otro... Concibo un Dios que es algo, mientras que me parece que los

56. A. ROSENBERG, *Tyssot de Patot and his work*, pág. 76.
57. G. ATKINSON, *The extraordinary voyage from 1700 to 1720*, pág. 109.

otros se crean un Dios que, cuando lo examinamos detenidamente, no es en el fondo sino un fantasma, una quimera, una ilusión pura» (t. I, pág. 159). Por lo demás, la religión oficial del reino es el spinozismo, si bien todo el mundo es libre de creer lo que le parezca.

Mediante le leyenda de Raoul, Tyssot se muestra implacable con las creencias. Algunos siglos antes, cierto Raoul, dado por desaparecido desde hacía meses en el invierno ártico, se presenta en las puertas de la ciudad de Cambul. Afirma haber pasado todo ese tiempo en un espacio desconocido, «morada de los bienaventurados». En ella ha encontrado a criaturas casi aéreas, provistas de un cuerpo minúsculo, en un estado de perfecta beatitud, y otras aún sumidas en un profundo sueño, como expiación de las malas acciones cometidas durante su vida terrestre. Al cabo de un tiempo, Raoul es enviado de vuelta a Rufsal, donde su relato causa sensación. Unos no vacilan en suicidarse para conocer la felicidad que ha descrito, mientras que otros, que dudan de su historia, son tildados de «libertinos, perversos, ateos». La mayoría creerán en adelante que el alma se reúne con el cuerpo después de la resurrección en el más allá, creencia, dice Tyssot, particularmente cara a los idiotas y a los pobres de espíritu de Rufsal. Desde entonces las sectas siguen disputando sobre la interpretación que conviene dar a la aventura de Raoul. No vacilemos en reconocer en ese relato, como G. Atkinson,[58] una sátira de la resurrección de Cristo, de las controversias al respecto y de la tesis de un alma puramente espiritual. Aunque las discusiones sobre las creencias ocupen menos espacio que las digresiones, las anécdotas y las aventuras, resulta difícil admitir, con A. Rosenberg,[59] que Tyssot no les concediera sino una importancia secundaria, que su objetivo principal fuese el de distraer al lector y provocar la admiración ante la diversidad de sus conocimientos. En realidad, las intenciones de Tyssot coinciden con las de Foigny, Veiras o Fontenelle.

En conjunto, hemos de considerar tal vez que la evolución de la utopía en el siglo XVII se produjo en orden menos disper-

58. G. ATKINSON, *op. cit.*, pág. 104.
59. A. ROSENBERG, *Tyssot de Patot and his work*, pág. 124.

so que en el Renacimiento y que los autores se prestan mejor a su reagrupación en categorías generales. En el plano de la forma y la presentación, observamos, sobre todo en la segunda mitad del siglo, un esfuerzo muy claro por liberar la utopía del esquema impuesto por Moro o Campanella y procedente, por lo demás, de Platón. Hay una tendencia a la flexibilización del género, que se encierra menos en la especulación abstracta y concede mayor importancia a lo novelesco y las apariencias de autenticidad. Los relatos de viajes son directamente responsables de la colusión, que duraría más de un siglo, entre utopía y viaje imaginario. Ese gusto por la renovación mueve a los utopistas a hacer intentos más excéntricos, por ejemplo en Cavendish, Cyrano o Tyssot, pero el viaje interplanetario o subterráneo seguiría siendo por mucho tiempo aún una vía sin salida: lejos de encontrar en ella recursos nuevos, la utopía se disgrega en lo maravilloso y lo fantástico. Al menos esos ensayos indican, y muy pronto, cierto sofoco de la utopía, consciente de su monotonía; aprisionada por su propósito en estructuras petrificadas, busca un difícil equilibrio entre la descripción estática de las instituciones y las costumbres y la exuberancia centrífuga del viaje imaginario.[60] Apresurémonos a decir que no lo logrará hasta el siglo XX, cuando renuncie al sempiterno «visitante», a quien *explican* la ciudad, para hacer entrar en ella directamente al lector, y se le ocurra introducir en su impecable mecanismo el elemento disidente que la ponga en tela de juicio.

Llama la atención también la relación, muy estrecha, en el siglo XVII, entre la utopía y la realidad histórica, tan estrecha incluso, que en muchos casos los utopistas no son sino legisladores disfrazados; resulta significativo verlos multiplicarse en una época de transformación en la que despunta, para todos ellos, la esperanza de una aplicación inmediata de sus especulacio-

60. Hemos de señalar que el siglo XVII produjo incluso un como ensayo abortado de utopía en el tiempo con *Epigone, histoire du siècle futur* («Epígono, historia del siglo futuro») (1659) de Jacques GUTTIN. En ella se precisa que el protagonista no es «ni de este mundo ni de este siglo». El relato apenas tiene nada de utópico, pero encontramos en él la proyección en el tiempo: a finales del siglo XVIII, en el reinado de Clodoveo XVIII, el narrador cuenta los hechos destacados de los reinos de Herrique el Grande (Enrique IV), de Clodoveo el Justo (Luis XIII) y de Clodoveo el Conquistador (Luis XIV).

nes. Así, Hartlib o Harrington se interesan muy poco por las formas literarias de la utopía, que ya no es sino un simple pretexto. Incluso en Francia se manifiesta ese propósito pragmático de la utopía. El peso del absolutismo y de las guerras reales, el deseo de revalorizar la agricultura, de ofrecer posibilidades de comercio a la burguesía, son suficientemente visibles en un Lesconvel. Con Fénelon, la utopía *ad usum Delphini* cobra claramente aspectos conciliadores: sin ser revolucionaria, ni mucho menos, apacigua, propone, sugiere, con lo que se acerca a la utopía puritana inglesa de la que sólo se distingue por una utilización más hábil de los recursos literarios.

Por último, en los años de transición entre el siglo XVII y la Ilustración, habrá observado el lector también cierta mutación en la finalidad del género. Cierto es que sigue ofreciendo construcciones políticas y sociales, pero en esa esfera ni Foigny ni Fontenelle ni Gilbert ni Tyssot innovan. Lo que esas utopías revelan sobre todo es la voluntad de laicizar el Estado, de reducir la Iglesia —cuando subsiste— a un papel insignificante. El deísmo generalizado subraya en ella la existencia de leyes generales, el encadenamiento de causas y efectos; un universo necesario, sometido a reglas inmutables, substituye en ella al mundo de los milagros y las coincidencias sobrenaturales. Una impaciencia irritada de la razón mueve a la crítica agresiva y malhumorada del cristianismo y de las religiones reveladas. Así, la utopía llega a ser lo que iba a ser con frecuencia en el siglo XVIII: un instrumento de propaganda y de difusión. Sería equivocado atribuirle un papel creador o una posición de vanguardia: simplemente vulgariza, llega a un público más amplio que los tratados filosóficos o los manuscritos clandestinos, sigue el movimiento y no lo provoca.

IV. EL SIGLO DE LAS LUCES

Como se suele decir, el siglo XVIII es la edad de oro de la utopía. Relativamente poco frecuente hasta el fin del siglo XVII, parece de repente proliferar. A la fantasía de los escritores corresponde la demanda de los lectores, ya que, según los cálculos aproximados de W. Krauss,[1] ciertos años ven aparecer hasta treinta de esos relatos.[2] Y no se trata de un capricho pasajero: los treinta y nueve volúmenes de los *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques* («Viajes imaginarios, sueños, visiones y novelas cabalísticas») (1787-1789), publicados por Charles Garnier y que comprenden gran número de relatos utópicos, obtuvieron aún un completo éxito.

Por lo demás, en aquel siglo apasionado por la impugnación, la utopía no iba a bastar, El siglo XVIII es también la edad de oro de los tratados, de las especulaciones abstractas sobre la forma mejor de gobierno, de justicia, de economía, de moral, etc.: florecimiento excepcional de lo que A. Cioranescu llama el «utopismo». Pensadores como el padre de Saint Pierre, el cura Meslier, Morelly (en el *Code de la Nature* [«Código de la Naturaleza»]), Mably, Linguet o Rousseau expresan sus ideas, no en

1. W. KRAUSS, *Reise nach Utopia*, pág. 16.

2. Observemos, sin embargo, que esas cifras son exageradas, pues Krauss incluye en ellas las robinsonadas, los viajes extraordinarios, etc. Sus listas comprenden, por ejemplo, el viaje «alegórico» del padre BOUGEANT (*Voyage merveilleyux du prince Fan-Férédin dans la Romancie* [«Viaje maraviloso del príncipe Fan-Férédin a Romancia»]), *Amilée* y *La Giphantie* de TIPHIGNE, anticipaciones científicas, *L'Elève de la nature* («El alumno de la naturaleza») de GUILLARD DE BEAURIEU, robinsonada filosófica, el *Voyage de la Raison* («Viaje de la Razón») de CARACCIOLI o *La Reine de Bemmi* («La reina de Bemmi») de LUCHET, relato exótico, que guardan una relación muy lejana con la utopía.

utopías noveladas, sino en proyectos de legislación y reflexiones teóricas. Incluso una imaginación delirante como la de Restif de la Bretonne reservará, junto a sus utopías literarias, un lugar importante al utopismo en la serie de los «grafos»: *L'Andrographe* («El andrógrafo») o «ideas de un hombre cabal» para la reforma de las costumbres; *Le Pornographe* («El pornógrafo») o las ideas del mismo sobre la ordenación racional de la prostitución; *Les Gynographes* («Los ginógrafos») o «ideas de dos mujeres cabales» para una definición de la condición femenina...

Pese a los críticos profesionales, que tenían en poco concepto la utopía, el público dio muestras de manifiesta afición a esa literatura de imaginación que aportaba un extrañamiento fácil, proponía la revolución en el rinconcito del fuego y colmaba las aspiraciones nostálgicas a la ciudad perfecta sin comprometer al burgués en otras aventuras que las del espíritu. Los autores lo sabían tan bien, que solían seducir con un comienzo novelesco al que renunciaban al cabo de pocas páginas y dejaban al lector la sorpresa más o menos agradable de capítulos más austeros. Así lo hacen, por ejemplo, el padre de Brancas-Villeneuve, cuya *Histoire ou police du royaume de Gala* («Historia u organización del reino de Gala») (1754) no es sino un tratado de economía; Reinser, cuya *Republique universelle* («República universal») (1788) es un proyecto de federación de los Estados europeos; el padre Balthazar, cuya obra *L'Isle des Philosophes* («La isla de los filósofos») (1790) presenta reflexiones sobre los Estados Generales de 1789.[3] Semejante literatura seudoutópica atestigua perfectamente el éxito del género.

---

3. *La Philosophie du Ruvarebohni* («La filosofía del Ruvarebohni») (1808) de P. J. Sponville y M. Bugnet no es una utopía, pese al clásico naufragio y la isla. Los habitantes de Ruvarebohni (= *vrai bonheur* [«felicidad verdadera»]) son hoy los Ruvareheuxis (= *vrais heureux* [«felices verdaderos»]), mientras que antes los llamaban los Içanarfs (= *Français* [«franceses»]); la transformación es obra de Ponelano (Napoleón).

Muchas obras, viajes imaginarios o fantasías satíricas, aparecen disfrazadas más o menos conscientemente de utopías para renovar la alegoría moral o la crítica de las costumbres. El padre Coyer, por ejemplo, anuncia la *Découverte de l'Ile Frivole* («Descubrimiento de la Isla Frívola») (1752). Durante su vuelta al mundo, el almirante Anson arriba a la tierra de los frivolitas —entiéndase: los franceses—, que sólo aman los placeres, los perifollos y la ópera; son tan ligeros, que ya casi no tienen existencia material y su propia tierra es tan inconsistente, ¡que la aran soplando! Con Bricaire de La Dixmerie seguimos al genio Alaciel a *L'Ile Taciturne et l'Ile Enjouée* («La isla Taciturna y la isla Festiva») (1759), henchida de burlas de la melancolía inglesa y la vanidad francesa. La obra del conde de Martigny pertenece a otro género. En el *Voyage d'Alcimédon, ou le naufrage qui conduit au port* («Viaje de Alcimédon o el naufragio que lleva al puerto») (1759), el protagonista nos lleva a la isla de Philos, «tierra de pueblos que llamamos bárbaros porque están aún en contacto con la naturaleza» (pág. 1). Curiosa naturaleza: las mujeres, todas virtuosas, no se prendan sino de los hombres maduros o incluso ancianos —dichoso Alcimédon, que ya no está en su primera juventud—, las actrices son doncellas virtuosas y los teatros escuelas de buenas costumbres. Con Moutonnet-Clairfons, atento a «imitar la sencillez griega» y «apartar los sombríos vapores de la anglomanía» (1771), arribamos a *Les Iles Fortunées ou les aventures de Bathylle et de Cléobule* («Las islas Afortunadas o las aventuras de Bathylle y Cléobule»): nobles ancianos, «venerables pastores, piratas, naufragio y arcadia final, en plena apología de la felicidad rústica y campestre. El mismo perfume encontramos también en el esbozo de Bernardin de Saint-Pierre, *L'Arcadie* («La Arcadia») (1781) o la felicidad según las recetas de Jean-Jacques. Todo eso sólo presenta el manto de la utopía, por lo que en vano buscaríamos indicio alguno de organización social y política.

Lo que precede nos advierte ya que, si bien la utopía fue frecuente en el siglo XVIII, no siempre sería «seria». Con frecuencia en lugar de construir, se limita a burlarse, arremeter ora contra un vicio ora contra una ridículez. En lugar de recons-

truir el mundo, algunos prefirieron reírse de él. La utopía, combinada con el viaje imaginario y lo fantástico, se presta a todos los delirios de la imaginación, con lo que recuerda a las fantasías de M. Cavendish o de Cyrano. Para acabar, pasemos revista a algunas obras cuyo interés estriba sobre todo en atestiguar la importancia de una moda. Comienzo caótico seguramente, pero destinado a no recargar las subdivisiones siguientes. La diversidad del género no va a la zaga de su extensión y en este caso mejor que en ninguno se manifiestan las dificultades de clasificación.

El danés Louis Holberg (1684-1754) es el autor del *Viaje subterráneo de Nicolas Klimius*, redactado en latín (1741). Su protagonista, espeleólogo aficionado, cae en una caverna profunda. Recobra el conocimiento en un auténtico universo subterráneo en el que gravitan un sol y sus planetas. En él encuentra a los potuans, árboles móviles y dotados de habla, ejemplos de sabiduría, apasionados por la agricultura, la igualdad y la libertad de conciencia, que prosperan bajo la benévola férula de un príncipe amigo de sus súbditos. Pero la imaginación rompe sus diques. Klimius se cruza en sus peregrinaciones con pueblos siempre felices, otros siempre tristes, otros siempre sanos o siempre enfermos; se extravía en la tierra de los bostankis, que tienen el corazón en el muslo derecho, en la de los acéfalos, que tienen la boca en el estómago, en la de los habitantes de la tierra glacial, que se funden cuando los toca un rayo de sol, y en la de los pueblos de simios y animales diversos. Cierto es que la crítica de las costumbres, la moral, la política está siempre presente entre líneas y, en cierto modo, por carambola, pero ahogada en esos desbordamientos de lo imaginario.[4]

4. Al mismo género pertenecen otras obras, más viajes imaginarios que utopías. Zaccaria Seriman, en los *Viaggi di Enrico Wanton* («Viajes de Enrico Wanton») (1749), cuenta las tribulaciones de un joven inglés en el país de los monos, cuya capital es Scimiopoli («Simiópolis»), pretexto para una burla de la decadente aristocracia veneciana (véase F. VENTURI, *Settecento riformatore*, pág. 298; P. J. BUIJNSTERS, *Imaginaire reisverhalen*, págs. 38-39; y sobre todo D. M. WHITE, *Zaccaria Seriman*). A su vez, J. A. SCHASZ (seudónimo del periodista holandés Pieter 't Hoen), se inspira directamente en Holberg en su *Reize door het Aapenland* («Viaje por el país de los monos») (1788), sátira anticlerical y crítica del «Patriottenbeweging» (véase la introducción de P. J. BUIJNSTERS y, del mismo autor, *Imaginaire reisverhalen*, págs. 16-18).

Algunos, aun manteniendo la forma utópica, ya no tienen siquiera ese deseo satírico. El protagonista de Robert Paltock (*The life and adventures of Peter Wilkins* [«Vida y aventuras de Peter Wilkins»], 1750) visita el país de los glums, que nacen con alas, y se casa con una de sus mujeres. Para el caballero de Béthune (*Relation du monde de Mercure* [«Relación del mundo de Mercurio»], 1750), los mercurianos no duermen nunca, comen unos alimentos que crecen espontáneamente e intercambian a voluntad talentos y deseos; Marie-Anne de Roumier-Robert dedica cuatro volúmenes a los *Voyages de Milord Céton dans les sept planètes* («Viajes de Milord Céton a los siete planetas») (1765-1766): los guerreros viven en Marte, Saturno acoge la edad de oro, los frívolos se hospedan en la Luna y los enamorados en Venus. Más adelante, el príncipe de Ligne propone el sueño de un amable sibarita, en la *Utopie ou règne du grand Selrahcengil* («Utopía o reino del gran Selrahcengil») (1780): reino de alajú, sin guerra ni procesos, en el que el pueblo, a imagen y semejanza de su buen príncipe, cultiva en paz su jardín y puede ocuparse incluso de moral, bellas artes y literatura, «a condición de no aburrir a nadie». Fantasía hedonista, risueña y festiva, en la que Utopía se convierte en Tierra de Jauja.

Recordemos, por último, al menos por curiosidad, la extraña novela de Casanova: *Icosámeron* (1788) o la utopía con locura. Edouard y Elisabeth, que han salido en viaje de exploración en 1533, vuelven a Inglaterra ochenta y un años después. Asombrosa odisea, la suya. Aspirados en un maelstrom, han ido a parar, después de ocho horas de caída, al centro de la Tierra. Los acogen pequeños seres andróginos, los megamicras. Edouard «se casa» con su hermana y, al cabo de dieciséis lustros, tendrán no menos de cuatro millones de descendientes. Los megamicras son treinta mil millones; su lengua, compuesta únicamente de vocales, cuenta con 29.479 palabras; se alimentan de un fruto que los preserva de la enfermedad, la vejez y la necesidad de sueño; nacen de huevos expulsados por la boca y calentados «al baño maría» y se sustentan recíprocamente con su leche roja... Una religión natural basta para ese mundo interior, que comprende 80 reinos cuadrados y 216 feudos triangulares; el Helion, o jefe religioso, tiene 8.158 años de edad; reina

sobre 100 ministros, 20.000 escribas, 65.400 abdalas o funcionarios, 3.027.000 canónigos, etc. Añadamos las peroratas sobre la gravitación, la gravedad, el achatamiento de la Tierra en los polos, la libertad del comercio, ¡y comprenderemos que Casanova necesitara no menos de 1.700 páginas para concluir su relato! Cuando el siglo delira, la utopía se vuelve teratológica.

De hecho, el género estaba tan trillado, que se convirtió en simple convención literaria. Si la utopía va demasiado lejos en el derroche de imaginación, llega a ese punto de ruptura en el que no tiene ya de utópica sino un marco vago y convencional, que la fantasía de los autores colma a su modo.

Así ocurre en la obra de Marivaux, que introdujo la utopía en el teatro y se entregó en ella a una reflexión *a contrario* sobre la realidad existente. En *L'Ile des esclaves* (1725), unos esclavos escapados de Atenas han fundado una república. Si capturan a un señor, lo reducen a la servidumbre hasta que haya abdicado de su altanería y su soberbia. Es lo que ocurre a Iphicrate, al que un naufragio ha arrojado a la isla con Arlequín: el primero pasará a ser el criado del segundo. «Cuando hayas sufrido, serás más razonable; sabrás mejor lo que está permitido hacer sufrir a los demás. Si los que se te parecen recibieran la misma lección que tú, todo iría mejor en el mundo» (t. I, pág. 519). Una «obra pastoril revolucionaria», comentó Sainte-Beuve; Arlequín, precursor de Figaro y esbozo de una lucha de clases, dicen algunos modernos.[5] Hay que fijarse mejor. Al final, todo vuelve al orden: «Devolvedme mi traje», dice Arlequín, «y recoged el vuestro; no soy digno de llevarlo» (t. I, pág. 539). Lo que desea Marivaux no es ni la revolución ni el socialismo, sino una fraternidad; no se trata de suprimir las desigualdades sociales, sino de volverlas soportables mediante la comprensión mutua de los ricos y los humildes.[6]

En *L'Ile de la Raison ou les petits hommes* («La isla de la Razón o los hombrecillos») (1727), un pueblo juicioso y razonable recibe a un grupo de náufragos; un campesino, un cortesano, un secretario, una doncella, una condesa, un poeta, un médico

5. K. N. McKee, *The theatre of Marivaux*, págs. 80-83.

6. E. J. H. Greene, *Marivaux*, pág. 91; P. Gazagne, *Marivaux par lui-même*, pág. 144.

y un filósofo. Apenas desembarcados, todos quedaban «miniaturizados». En seguida se nos brinda la clave del enigma: empequeñecen a medida que se alejan del sentido común y, cuando se acercan a él, crecen. Después de la cura de la razón que emprenden, el campesino es el primero en recobrar su talla, al cortesano y a la condesa les costará más y el poeta y el filósofo resultan incurables. En esto Marivaux recuerda a Swift, recientemente traducido por Desfontaines, pero no se debe ver en esa obra un auténtico problema de clase: es la obra de un moralista que, mediante un rodeo utópico, *castigat ridendo mores*.

Por último, la *Nouvelle colonie ou la ligue des femmes*[7] («Nueva colonia o la liga de las mujeres») renueva un argumento célebre de Aristófanes. Las mujeres, cansadas de la injustificable dominación masculina, han tomado el poder y han proclamado sus derechos. Todo iría bien seguramente, si no se anunciara un ataque enemigo: «Ve a combatir», dice la cabecilla a su marido, «yo voy a ocuparme de nuestra casa» (t. II, pág. 701). Podemos recordar los méritos de un Marivaux «feminista», las decisiones adoptadas por sufragio universal y la apología de la unión libre: «El matrimonio, tal como ha sido hasta ahora, no es también sino una pura servidumbre que abolimos. —¡Abolir el matrimonio! ¿Y qué poner en su lugar?— Nada.» (t. II, pág. 681). No por ello deja de ser cierto que el propósito de Marivaux, también esta vez, es más moral que social. Sugiere reformas, critica injusticias, pero sus utopías siguen siendo risueñas.

En cuanto al padre Desfontaines, se inspira, evidentemente, en Swift para su *Nouveau Gulliver* («Nuevo Gulliver») (1728), tejido de ficciones desprovistas de la menor verosimilitud, como observa acertadamente Th. Morris.[8] Perderíamos tiempo y esfuerzo siguiendo a Jean Gulliver a todas las islas a las que aborda a consecuencia de obstinados naufragios: isla de Tilibet, en la que sólo se viven veinte años; de los Létalispons —recuerdo de los struldbrugs de Swift—,[9] que rejuvenecen de los

7. La versión en 3 actos, de 1729, se ha perdido; el texto de la obra, reducido a un solo acto, se publicó en el *Mercure de France* en 1750.

8. Th. MORRIS, *L'abbé Desfontaines*, pág. 301.

9. Th. MORRIS, *op. cit.*, pág. 301.

sesenta a los ciento veinte años y, literalmente, mueren de juventud; de los Jorobados, donde se burlan de quienes no están contrahechos; sin contar las islas de los Médicos, de los Glotones, de los Poetas, de los Geómetras... Y Desfontaines multiplica las reflexiones sobre la necesidad de tribunales literarios para obstaculizar la extensión del mal gusto, sobre el inexcusable desprecio del latín, sobre la inutilidad de la rima en poesía. En Babilary, se critica la fiscalidad abusiva, las bancarrotas fraudulentas y la metafísica.[10] En ella mandan las mujeres, dotadas de todas las virtudes viriles, mientras que los hombres son coquetos, chalatanes y frívolos. Desfontaines arremete también contra la desigualdad de las condiciones: «Resulta muy fácil a los ricos decir: tengo muchos bienes y sentiría que me los quitaran, conque no debo quitar los bienes a quienes los tienen. En cambio, el pobre, que carece de todo, sólo puede decir: Si yo tuviera bienes, sentiría que me los quitaran, conque no debo apoderarme de los que pertenecen a otros. Obsérvese la diferencia que hay entre el *tengo* que dice el rico y el *si tuviera* que dice el pobre» (pág. 176). Una vez más, no hay la menor construcción, sino algunas críticas de las costumbres y de las instituciones mediante el procedimiento utópico. Encontraríamos el mismo principio en los anónimos *Songes du chevalier de la Mermotte* («Sueños del caballero de la Marmotte») (1745), en el que el autor se ve en sueños en las «tierras australes» pobladas de simios racionales que viven en una república, desconocen a los sacerdotes y autorizan el divorcio. Siguen las ridículas costumbres de los changijournes (franceses), de los papimanos (italianos), de los jaunimanos (españoles), etc.

Así, pues, la utopía era una moda —y atractiva—, en el siglo XVIII. Todos cedían, más o menos, a ella. Alguien que se negó a componer una novela utópica no iba a resistir la tentación de deslizar al menos un fragmento utópico en una novela. También fue Marivaux quien inició la serie. En *Les effets surprenants de la sympathie* («Los sorprendentes efectos de la simpatía») (1713), en el tomo V, Emander se instala entre los salvajes, les enseña el uso del fuego, el arte de la alfarería, la utilización del trigo, el amor al prójimo y la comunidad de bie-

10. N. VAN WIJGAARDEN, *op. cit.*, pág. 160.

nes. El análisis, también en este caso, responde al esterotipo: «Las riquezas pertenecían a todo el mundo y a nadie.» Ese comunismo agrario recuerda a la Bética de Fénelon; pueblo afortunado y poco convincente, contribución laboriosa de Marivaux a la moda. Veinte años después, Lesage reproduce ese procedimiento en un episodio de *Les aventures de Robert Beauchêne* («Las aventuras de Robert Beauchêne») (1732), en cuyo libro IV una Mlle du Clos, deportada al Canadá, llega a ser en «sakgamé» de una banda de hurones, a los que amansa con sus pasteles y sus rosquillas, al tiempo que procura dejarlos próximos a la naturaleza y apartar de ellos la corruptora influencia de la civilización.[11] En *Le legislateur moderne* («El legislador moderno») (1737), el marqués d'Argens imagina un pueblo nuevo, compuesto de una tripulación naufragada, en el que viven en paz hombres de todas las religiones; aunque la república le parezca «más conforme a la ley natural», el protagonista se dejará proclamar rey por sus compañeros. Incluso un Voltaire cede a la tentación de la utopía crítica creando el Eldorado de *Candide* (1759), el «país donde todo va bien», inspirado en Garcilaso de la Vega, en Veiras, en Tyssot de Patot. En su obra, aparte del inevitable y «natural» deísmo, encontraremos la apología del lujo y la abundancia, muy alejada de la habitual frugalidad utópica. Pero sobre todo el Dorado no deja de ser una crítica de la realidad, en la medida en que es esencialmente el país de la tolerancia[12] y de la libertad individual. Wilhelm Heinse dedica las últimas páginas de su *Ardinghello* (1787) a una utopía basada en los principios combinados de Licurgo, Platón, Aristóteles y Maquiavelo, con comunidad de bienes y de mujeres. Extraña sociedad de corsarios y condotieros, que propugna el individuo y el Estado fuertes, concibe la guerra como un excitante y afirma que los deseos no tienen otro límite que la capacidad para satisfacerlos: es la utopía del Sturm und Drang y del individuo genial. Otros reservan un sitio en sus obras a enclaves utópicos, que más adelante veremos: Montesquieu en las *Lettres persanes* («Cartas persas») (1721),

11. Entra así en la utopía el «buen salvaje», emparentado con los diálogos de Lahontan, con crítica de la autoridad real y de la desigualdad.

12. R. FALKE, *Eldorado*, pág. 38.

Prévost en *Cleveland* (1731) y Bernardin de Saint-Pierre, Diderot, Rousseau y Sade.

Pasemos, por fin, a obras de mayor importancia. La utopía en el siglo XVIII se presenta también como un instrumento de investigación de las «posibilidades» económicas y políticas. Por eso, encontraremos las variedades clásicas del género: pequeñas sociedades igualitarias y comunitarias, utopías estatistas y constrictivas junto a las descripciones anarquizantes o las tribus de «buenos salvajes», que casi hacen llorar de ternura a los corrompidos europeos que las descubren; apologías de los progresos científicos y técnicos o nostalgias de la bienaventurada sencillez natural; utopías burguesas basadas en el orden monárquico y la propiedad moderada... De los ensueños del marqués de Lassay o de Varennes de Mondasse, que recuerdan singularmente a los principios «feudales» de un Boulainvilliers, pasaremos por el comunismo agresivo de un Morelly o de un Dom Deschamps o los modelos de cooperación de un Restif para acabar en las utopías fisiócratas de un Mercier de la Rivière o de un Grivel, comerciantes e industrializados de un J.-B. Say. Incluso veremos nacer ya el hastío y la desconfianza de la utopía... Desde luego, pocos siglos han explotado más los recursos del género. Siglo de deseos, investigaciones y críticas, el de la Ilustración encontró en la utopía un modo de expresión ideal.

¿Por qué ese éxito? En primer lugar, tal vez porque el siglo entero salió en busca de la felicidad. Ahora bien, como observa excelentemente R. Mauzi, «la innovación del siglo XVIII consiste en enriquecer o agravar la confusión, tradicional desde la Antigüedad, entre la moral y la teoría de la felicidad con un tercer término: el orden social. En adelante felicidad, moral y sociedad son una sola cosa».[13] Aun cuando veamos —mejor aún en Utopía que en otros sitios— que felicidad individual y felicidad colectiva raras veces van a la par... A los predicadores de la felicidad, la utopía ofrecía una variedad excepcional de modulaciones posibles y todas «racionales»; proponía paradigmas.

De hecho, ¿no había al menos un ejemplo de utopianos felices en la realidad? En un lugar, allende los mares, estaba en

13. R. MAUZI, *L'idee du bonheur*, pág. 173.

marcha una especie de utopía que parecía haber demostrado su viabilidad. En 1587, los jesuitas habían fundado en el Paraguay «reducciones» en el territorio de los indios guaraníes.[14] Combinando instituciones locales e imperativos religiosos, habían establecido en él una «teocracia socialista» que descansaba en los principios de simetría, regularidad y uniformidad de la utopía. Su dictadura, bien integrada en las costumbres, había cobrado el cariz de una autoridad patriarcal, con rasgos a la vez, dice L. Baudin, «del cuartel y del monasterio». La economía era agrícola; viviendas y herramientas eran propiedades familiares vitalicias; se aplicaba el sistema del trabajo obligatorio y de los graneros públicos. Parecía que los jesuitas habían logrado procurar seguridad y prosperidad material a los indios. A mediados del siglo XVIII, el marqués de Pombal se propuso desmontar las reducciones con el pretexto de que los Padres habían acumulado oro y querían constituir un Estado independiente. A raíz de las presiones ejercidas sobre los jesuitas, los guaraníes se vieron acosados y dispersados y en 1773 se disolvió la propia orden. Pero la empresa se había hecho famosa. A Voltaire no gustaban esas reducciones: «Los padres lo tienen todo y los pueblos nada»; tampoco a Diderot, quien decía que «esos crueles espartanos con chaqueta negra se comportaban con sus esclavos indios como los lacedemonios con los hilotas», pero Montesquieu en *L'Esprit des lois* («El espíritu de las leyes») admiraba esa «comunidad de bienes» y descubría en la utopía paraguaya «la idea de la religión unida a la de la humanidad». De todos modos, ese espejismo daba que pensar.[15]

¡Dichosos guaraníes! Pero se tenía también a mano al buen salvaje, hurón o de otra tribu, para dar el ejemplo de una sociedad sencilla, sin leyes absurdas y constrictivas, próxima a la naturaleza y a Dios. A ese mito primitivista, la utopía proponía igualmente un refugio y abrigó de buen grado a los hurones de Lesage, los trogloditas de Montesquieu y los tahitianos de Di-

14. Véase: L. BAUDIN, *L'État jésuite du Paraguay*; E. GOTHEIN, *Der cristlich-soziale Staat der Jesuiten in Pâraguay*, C. LUGON, *La république communiste chrétienne des Guaranis*.

15. Respecto de la opinión de los «filósofos» sobre las misiones jesuitas en el Paraguay, consúltese la excelente expedición de J. Décobert (*Les missions jésuites du Paraguay*, págs. 17-40).

derot. En esas utopías, en que se confunden idealmente la naturaleza y la razón, reina un optimismo racionalista.

El mismo optimismo hace pensar a otros que la felicidad se encuentra menos en una naturaleza anarquizante y maternal que en un gobierno bien concebido. Al fin y al cabo, explica Rousseau, un pueblo no será nunca sino lo que la naturaleza de su gobierno le haga ser. Pero, ¿qué gobierno? ¿Despótico, monárquico, republicano? Depende de los autores y cada cual se atiene a su fórmula. Lo que es seguro es que son más numerosos que nunca los que tienen fe en las instituciones: cámbiense las leyes y se cambiará a los hombres, encuéntrese a un buen déspota, bien «ilustrado, y el pueblo será feliz. La idea de que el progreso moral es en primer lugar un problema político conviene de maravilla a la utopia, institucionalista por naturaleza. ¿No habría un derecho transcendente en el hombre, que bastaría con descubrir o redescubrir? En esa investigación, la razón —espina dorsal de la utopía— encontraría su apoteosis. Desde entonces despunta la idea de que el progreso es posible y, a punto de concluir, el siglo descubriría también la ucronía, en la que la felicidad ya no está en una isla milagrosamente preservada ni en un pasado primitivista, sino aquí y en el futuro: ya no país inexistente, sino país de un día. Mercier lo diría citando a Lebniz: «El tiempo presente está preñado de futuro.»

Si bien la utopía pretende mostrar lo que será o lo que puede ser, no por ello se priva, al mismo tiempo, de denunciar lo que es. Juego peligroso y al que más vale jugar disfrazado. También en eso el género es precioso: bajo el manto de la ficción, de la quimera, permite la crítica, al tiempo que desactiva las represalias oficiales a las que se expone más directamente el tratado. *El contrato social* provoca una protesta indignada, pero, ¿quién iba a tomar demasiado en serio el mundo de los galígenos o de los megapatagones? Siempre se puede sostener que en el frontispicio de toda utopía figura la inscripción «aquí se sueña». ¿Donde podrían tratarse más cómodamente, por ejemplo, los problemas sexuales vistos como una liberación de las constricciones religiosas y morales?

Como era de esperar, el manto utópico cubriría naturalmente la cuestión religiosa, A propósito de Tomás Moro, hemos visto por qué la religión propia de la utopía es el deísmo;

los siglos XVI y XVII lo acogieron casi unánimemente. Pero algo había cambiado. Los utopistas anteriores se creían obligados a establecer su deísmo o religión natural con largos razonamientos, alternando la crítica de las religiones reveladas —*cfr.* la larga historia del impostor Omigas en la obra de Veiras— con sus alabanzas de una divinidad según la razón. Ahora a los utopistas no les interesaba esa casuística e instauraban el deísmo en sus repúblicas como una evidencia.[16] Si bien el ateísmo es raro en ellas, el deísmo es el rey y, desde el principio hasta el final del siglo, resuenan las mismas profesiones de fe.

Así, los salvajes a los que educa el Emander de Marivaux (1713) imaginan que el único culto debido a Dios «consiste en agradecerle los bienes con que [los] dota, en no murmurar por los males con que a menudo su justa cólera [los] castiga» y en no intentar saber más al respecto. Los felicianos de Lassay (1727) ignoran revelación e intolerancia y tienen por única religión el respeto de un Ser supremo e incomprensible para la razón humana; los potuans de Holberg (1741) sólo tienen una «pobre religión natural» que nada sabe de las sectas antagonistas, igual que los dumocalianos del buen rey Estanislao (1752); los personajes de la *Basiliade* de Morelly (1753) exclaman: «¡Oh, hombre! ¿Puedes hacer el menor movimiento sin sentir la presencia de una divinidad?», pero se guardan muy mucho de ir más allá de esa aprensión espontánea. Deístas son también los utopianos de Voltaire, de Robertson y de Listonai, de los *Voyages d'un Philadelphe* («Viajes de un filadelfo»), de Tiphaigne de La Roche, etc. El deísmo es el credo oficial del universo utópico del siglo XVIII.

Por último, todas esas construcciones, por extravagantes que sean a veces, son también testimonios de la insatisfacción, del descontento respecto de la situación política y social bajo la monarquía absoluta. No es que todas sean revolucionarias, ni muchísimo menos, y no faltan los utopistas que se satisfarían con algunas enmiendas. Como observa J. Servier,[17] la burguesía en ascenso se siente frustrada por no poder participar en el poder y sueña con sociedades en las que los mejores —y no los

16. N. VAN WIJGAARDEN, *op. cit.*, pág. 241.
17. J. SERVIER, *op. cit.*, pág. 410.

más grandes— gobernaran bajo la férula de un rey ilustrado. Otros, como Dom Deschamps o Morelly van más lejos; otros más, como los fisiócratas, prefieren el «despotismo legal» y la propiedad a la anarquía comunizante. En cualquier caso, todos expresan un malestar.

¿Hay que sacar de ello la conclusión de que la historia del género utópico en el siglo XVIII es un medio de calibrar el descontento y la progresión de las ideas revolucionarias? ¿Encontraríamos en ella los «orígenes intelectuales» de 1789? Eso sería ir demasiado lejos. En realidad, esas utopías no van asociadas a ningún pograma de acción política (precisamente ésa sería la novedad que caracterizaría el intento de realización de la utopía de los seguidores de Babeuf). Además, raras veces proponen un sistema económico preciso ni sobre todo basado en un análisis directo de la situación concreta, salvo tal vez algunos fisiócratas cuyos panoramas están inspirados en los principios de Quesnay. Si acaso, hemos de observar que seguramente están más próximas a los acontecimientos posteriores a 1789,[18] pero no es la utopía la que hace la revolución, es la revolución la que destiñe sobre la utopía. Sigue el movimiento y no lo provoca.

Sin embargo, sería injusto no reconocer a esas utopías al menos una función práctica. Si bien es un poco ingenuo buscar acercamientos inmediatos entre utopía e historia (como hace, por ejemplo, el estudio de N. Van Wijngaarden), si bien no hemos de esperar que esos relatos presagien la revolución, como un aumento de la fiebre anuncia la enfermedad, no por ello deja de ser cierto que orientan la reflexión hacia lo social. B. Baczko lo observa:[19] «esas novelas, con frecuencia insulsas y mediocres, menos ricas en ideas nuevas de lo que sería de esperar,» tenían, sin embargo, este efecto: «poner en movimiento la imaginación social». En cierta medida, difícil de determinar, desde luego, la utopía novelada pudo contribuir a despertar una conciencia sociológica, hacer reflexionar sobre los valores y los principios. Utilizando un término de Brecht, podríamos decir que permitió cierta «distanciación»: *Verfremdungseffekt*.

18. B. BACZKO, *Lumières et utopie*, pág. 383.
19. B. BACZKO, *op. cit.*, pág. 385.

A partir de la construcción utópica se abre paso esa intuición, principio de todo progreso, de que la realidad existente no es la única posible.

LOS CONSERVADORES

A juicio de ciertos utopistas, esa realidad existente no necesitaba sino algunas correcciones para alcanzar, ya que no un ideal absoluto, al menos un estado bastante soportable. Patriarcado, monarquía absoluta o constitucional, graneros públicos y hospicios para uso de los pobres les parecen paliativos suficientes. ¿Para qué trastornarlo todo, cuando simples reformas de sentido común podrían procurar la «felicidad»? Esos utopistas nunca pierden de vista la Francia contemporánea, que devuelven corregida y embellecida.

Un buen ejemplo es la *Relation du royaume des Feliciens* («Relación del reino de los felicianos») del marqués de Lassay (1652-1738). Felicia, precisa el narrador, es «aproximadamente como Francia»; es un país rico, provisto de campos fértiles y de un clima agradable, cuya capital es Leliópolis. Antaño un legislador mítico, Lelio, rechazó a un tiempo la monarquía absoluta y la república, de tal modo que «el gobierno de los felicianos y el de los ingleses son semejantes en muchas cosas» (pág. 396). El rey reina con la asistencia de un Consejo y, cada seis años, los Estados constituyen una Cámara alta y una Cámara baja, siguiendo el modelo del Parlamento de allende el Canal de la Mancha. Esos Estados deciden sobre la paz y la guerra y votan sobrer la concesión de créditos al rey. En cuanto al Consejo, elegido por los Estados, se ocupa de la justicia, la policía, las finanzas y la magistratura y el soberano no puede revocarlo sin el asentimiento de los Estados.

No por ello es igualitario el régimen social: las clases se distinguen por el color de su ropa (recuerdo de Fénelon y de Veiras) y la nobleza conserva todo su prestigio. Ha de prestar el servicio armado de los veinte a los cuarenta años, pues «defender la nación es la profesión de los gentileshombres»; una orden especial cuenta con cien caballeros particularmente distinguidos por sus méritos. Las leyes, poco numerosas y uniformes

en todo el país, velan por los derechos del ciudadano: nadie puede ser retenido más de un mes en prisión preventiva. Ciudades y pueblos tienen a su cargo el mantenimiento de las carreteras, las calles y el alumbrado público; hay unos graneros generales que contienen las reservas para casos de escasez; la asistencia pública se encarga de alimentar a los pobres y los enfermos. Antes del matrimonio, está autorizado un «noviciado», una prueba de un año, pues «nunca han imaginado que la castidad fuera una virtud», y el divorcio está permitido.

Desde el punto de vista económico, Lassay hace el elogio de las industrias de lujo, pues «esos pueblos están convencidos de que se debe hacer circular el dinero y de que es un medio para que llegue hasta un gran número de pobres que viven gracias a la magnificencia de los ricos » (pág. 472). Con eso se adelantaba al *Essai politique sur le commerce* («Ensayo político sobre el comercio») de F. Melon (1734) y *Le mondain* («El mundano») de Voltaire (1736). Por lo demás, la libertad de trabajo va unida a la de intercambio, incluso internacional.

Como vemos, la sociedad de Lassay es la de la abundancia material, lejos de los principios suntuarios que reinan habitualmente en Utopía. Cierto es que no se sabe bien quién produce esa abundancia ni en qué condiciones y no faltan indigentes en Felicia, aun cuando se dispongan para ellos ollas populares y casas de retiro. Sería excesivo sostener que Lassay sueña con una restauración «feudal».[20] Insiste sin duda, como Boulainvilliers, en el papel de una aristocracia nobiliaria, pero, ¿acaso no adopta en cierto modo una actitud de demócrata respecto de la realeza? El recurso a los Estados y a las Asambleas nacionales, la limitación bastante estricta del poder real hacen de él más bien un reformador moderado y partidario de un sistema constitucional. En el fondo, las medidas deseadas por Lassay recuerdan las propugnadas, veinticinco años antes, por un Lesconvel en la isla de Naudély,

Varennes de Mondasse, con *Découverte de l'Empire de Cantahar* («Descubrimiento del imperio de Cantahar») (1730), se mostraría tal vez más reaccionario que Lassay. En Cantahar, los legisladores no han querido otro régimen que el monárquico,

20. N. VAN WIJGAARDEN, *op. cit.*, pág. 144.

«convencidos de que, si el pueblo se viera sometido alguna vez a un príncipe malo, el mal sería tan sólo pasajero, mientras que en los otros gobiernos es casi incurable» (pág. 25). Ese príncipe, «con el que sus súbditos están encantados», ha organizado, según las prescripciones de Colbert, una potencia marina que infunde respeto a los posibles atacantes. En una sociedad muy jerarquizada, sólo cuentan los príncipes de sangre y la alta nobleza. Los pobres son recibidos en Carvansics u hospitales, tras presentar un certificado de incapacidad para el trabajo, mientras que unos reglamentos precisan el esplendor de la ropa según las clases. Se fomenta el comercio, así como la enseñanza, sin que ésta sea, hablando propiamente, democrática: nobles y burgueses acomodados tienen preceptores y sus hijos no han de frcuentar, en las escuelas públicas, «una multitud de otros niños sin educación y de costumbres corrompidas». Por último, la capital, Cantardia, ha llegado a ser, gracias al interés del emperador o Kincandior, un modelo de urbanismo, con sus calles «trazadas a cordel», sus alcantarillas, su alumbrado y las amplias telas que protegen las calles contra el sol y la lluvia.

A diferencia de Lassay, Varennes es impermeable a la influencia inglesa y su ideal es el de la magnificencia feudal. No sólo acepta, sino que refuerza las distinciones sociales; el pueblo —y, en particular, los campesinos— no ocupa lugar alguno en sus preocupaciones. Tal vez el gusto de Varennes por la caballería y la nobleza sugiriera a Rustaing de Saint-Jory (?-1752) su mediocre utopía, de *Les femmes militaires* («Las mujeres militares») (1735). El narrador, acompañado de dos mujeres, es arrojado en 1721 a la isla de Manghalour. En ella encuentra una población de valientes caballeros, ¡cuyos antepasados fueron arrojados allí por un naufragio en 1198! Viven en una especie de república militar, en la que las mujeres cazan y hacen la guerra y no pueden casarse hasta haber demostrado su habilidad para el tiro con arco. Los Estados Generales gobiernan, mientras que un duque elegido está reconocido como jefe, pero bajo control, como explica Saint-Jory: «Le pasaron una cadena de acero por el cuello, le pusieron en la mano un báculo y le dijeron: "Distinguido señor, nunca más seréis libre. Hemos tomado posesión, en nombre de los pueblos, de vuestra persona de alto renombre para que administre de por vida los asuntos sin fraude ni mala intención"»

(pág. 147). Se nos dice que no hay comercio y que la desigualdad ha desaparecido gracias al reparto de las tierras; no se nos dice nada más preciso sobre esos robinsones feudales. Finalmente, lo más curioso de esa república aristocrática es que ofrece un ejemplo del «género trobador», que revela una nostalgia significativa.

Tampoco es un innovador el padre Terrasson (1670-1750), amigo, por cierto, de Lassay y autor de las 1.400 páginas de *Séthos* (1731), novela seudohistórica inspirada en el éxito del *Telémaco*. En su libro VIII encontramos la descripción de la república de los atlantes. También en este caso el sistema es bastante arcaico: un rey elegido es «señor absoluto del gobierno» y nombra a todos los cargos, salvo el del gran sacerdote, elegido por el clero. En este caso vemos excepcionalmente una vigorosa alianza del trono con el altar. No es una cuestión de fe, sino de unidad de culto, pues los legisladores han considerado «que para el mantenimiento de la religión no bastaba con contar con la piedad real del interior de algunos particulares, sino que había que darle un exterior que reuniera a todo un pueblo. El culto exterior es el único que puede formar una sociedad visible y distinguir una nación religiosa de las que no lo son o que lo son de otro modo» (t. III, págs. 392-393). Hay tres clases perfectamente diferenciadas: los que viven de sus rentas, los comerciantes, los artesanos; pero, al parecer, nadie pasa necesidad, pues, según supone Terrasson, «el Estado suple lo que la vigilancia y el trabajo no pueden proporcionar a algunos particulares» (t. III, pág. 402). D'Alembert, en su elogio, tenía razón en considerar ingenuo al buen padre; esos virtuosos atlantes no son nada convincentes: favores, paternalismo, autoridad monárquica, en eso consiste todo su credo.[21]

¿Se puede ser a la vez soberano y utopista? A esa pregunta Estanislao Leczynski (1677-1766), rey de Polonia, duque de Lorena y de Bar y «filósofo benefactor» por añadidura, da una

21. En el mismo tipo de literatura, inspirada en el *Télémaque*, hay que clasificar el *Téléphe* (1783) de Jean de Pechméja (1741-1785). En él encontramos un virtuoso pueblo de pastores, el Estado establecido por Cnosos en Creta, la Comunidad de los sacerdotes de Eleusis, la reorganización del reino de los agatirsos por Téléphe. El principio es el de que el verdadero sabio vive con calma y sencillez; así vive Téléphe en un vallecito apacible, con la bella Ifinoé. En este caso la utopía se inclina por la arcadia.

respuesta afirmativa en su *Conversación de un europeo con un isleño del reino de Dumocala* (1752), presentado como la edición de un manuscrito alemán de 1630. En esa obra encontraremos algunas de las invenciones de Lassay, Varennes o Terrasson, pues la utopía de Estanislao resume bastante bien, y no sin encanto, las tendencias conservadoras «ilustradas».

En Dumocala, el gobierno es, como era de esperar, monárquico, pues todo sistema republicano es anárquico, como explica un sabio local al visitante náufrago:

«Vuestros gobiernos son de dos clases: unos monárquicos; otros, republicanos. En éstos reina la libertad, que es como un ídolo semejante a esas figuras inanimadas que adoran nuestros salvajes y que no tienen poder para hacerlos felices. En efecto, no es posible que en un Estado en el que nadie puede ser forzado a obedecer no se arrogue cada cual el derecho a mandar. ¿Y qué orden puede reinar en esa confusión de poderes, ninguno de los cuales puede sostenerse, si no obliga a ceder a todos los que lo combaten? ¿Qué uniformidad de opiniones y sentimientos podremos esperar en una nación en la que cada cual se vanagloria de la independencia y dicha independencia, siempre impune, no ensalza la razón sino por orgullo, cuando se digna defenderla, y no puede soportar que se la defienda, cuando se pretende forzarla a adoptarla? En el Estado monárquico no encontramos semejantes inconvenientes. Lo considero más apropiado para contener la imperiosa vanidad de los hombres y mucho más capaz para fijar su inconsistencia y su ligereza. En semejante Estado es en el que se disfruta propiamente, con tranquilidad y seguridad, de esa preciosa libertad que, en aquellos de los que acabo de hablar, no es sino origen de revoluciones aciagas. Esa libertad se deja sentir sobre todo bajo la autoridad de un príncipe convencido de que su gloria y su felicidad dependen exclusivamente de sus virtudes y del amor de sus pueblos. Tal es el que nos gobierna, añadió el Brachmane» (págs. 38-41).

Conviene decir que el soberano de Dumocala no emprende nunca acciones belicosas y que en tiempo de paz se asigna la mitad del ejército a las tareas del campo. Los cargos judiciales no son venales, sino que se obtienen por oposición, pues no son los pleitantes quienes pagan a los jueces, sino el rey. En cada provincia, los departamentos de Guerra, Hacienda, Justicia y Policía corresponden a cuatro intendentes que dependen, a su vez, de los ministros competentes.

Estanislao creía que se podía conciliar el catolicismo con la Ilustración. Por eso, no ha de sorprendernos verlo sostener, como Terrasson, la alianza del poder y la religión: «Gracias a la religión se ha establecido en nuestros Estados esa armonía feliz merced a la cual la jurisdicción temporal está siempre dispuesta a sostener los derechos de la jurisdicción espiritual y ésta, lejos de invadir la otra, se esfuerza por mantenerla en todas las prerrogativas y todos los honores a que tiene derecho» (pág. 31)

En Dumocala no se conoce el hambre, la mendicidad, la vaguería: un granero de trigo satisface las necesidades de la asistencia pública y un hospital acoge a los indigentes o los inválidos. Las contribuciones son ligeras y se perciben directamente, pues el Estado desconoce el sistema de la contrata para la recaudación de impuestos. No se fomenta el comercio —reacción contra los excesos del mercantilismo—, porque engendra codicia y lujo inútil, pero una activa Academia cultiva las ciencias y las artes.

En 1763, Grimm decía de Estanislao en la *Correspondencia literaria*: «Bienhechor, ¡oh, eso desde luego!; filósofo, si se quiere.» Sea como fuere, el rey estaba convencido de que su *Conversación* no era «una de esas novelas políticas inspiradas en Platón», sino que se podían poner en aplicación sus principios. Eso pensaba también Fréron, en las *Lettres sur quelques écrits de ce temps* («Cartas sobre algunos escritos de esta época»), y lo que dice el *Journal de Trévoux*, no sin cierta adulación servil: «Así ocurre, una vez más, no en Dumocala, sino en Lorena por orden y bajo la dirección de un gran rey.» Hay que reconocer que el utopista real no pecaba de audaz precisamente: hospicios, granero de trigo, príncipe padre de su pueblo; en cierto modo era resucitar la administración ideada por Fénelon en Salente.[22] En cuanto a la religión como sostén del poder y garantía de la cohesión social, no debía de gustar a todos los «filósofos».[23]

En la misma línea en alguna medida hemos de situar *Le vo-*

22. A. CHÉREL, *Fénelon en France*, pág. 372.

23. Nos contentaremos con citar, del mismo tono, *Les Aventures de Périphas* (1701) de Puget de Saint-Pierre, que instala en Delos una monarquía de derecho divino, paternalista y virtuosa.

yageur philosophe dans un pays inconnu aux habitants de la terre («El viajero filósofo en un país desconocido para los habitantes de la Tierra») (1761) de M. de Listonai (seudónimo de Daniel de Villeneuve), en la que el narrador se ve transportado en sueños a la Luna y visita su capital, Selenópolis, bajo la dirección del anciano Arzame. Podemos pasar por alto las interminables disertaciones sobre los animales, las ciencias y las técnicas, la metafísica y la moral, que brindan a Listonai la ocasión de soliloquios verbosos. Por lo demás, la Luna se parece mucho a Dumocala, a Felicia o a Cantahar: «El país del que hablo no es una de esas repúblicas ideales, en las que no existen magistrados, leyes, médicos ni jefes; es un gobierno monárquico, el más perfecto, a mi juicio, de todos los gobiernos, en el que, como la autoridad corresponde a uno solo, las pretensiones de los grandes se reducen a merecer los favores del príncipe y en el que el pueblo vive bajo la protección de las leyes» (t. I, pág. 35).

El comercio se ve favorecido por la ordenación de los ríos y las carreteras, servicios cómodos de correos y sobre todo por la institución del crédito y la supresión de los derechos sobre la exportación. Los nobles y los ricos practican el mecenazgo y fundan hospicios; el lujo está presente, pero se lo mantiene dentro de límites razonables. La pena de muerte está abolida (salvo para el regicidio, el parricidio y la alta traición), como también la tortura. Niños y niñas reciben la misma instrucción, esencialmente moderna, en escuelas públicas; el teatro depura las costumbres, etc. Como se ve, la utopía no es en este caso sino un medio para presentar a Francia reformas conformes a la razón.

Por último, volveremos a encontrar ideas semejantes en el *Usong* de Albrecht von Haller (1771), complicada historia de las tribulaciones guerreras y amorosas de un príncipe mongol que se ha adueñado de Persia y cuyos rasgos recuerdan al Séthos de Terrasson y al Belisario de Marmontel. Usong pretende ser el padre de su pueblo e inspecciona en persona sus provincias. Se ocupa de la agricultura y la ganadería, da ganado gratis a los pobres, manda construir carreteras y puentes, fomenta el comercio y mantiene al clero bajo la férula del Estado. El impuesto afecta a las tierras y las mercancías y Usong rechaza el sistema de la contrata para la recaudación de impuestos, que reduce a la miseria a los campesinos. Ese soberano respeta las

leyes y ama a su pueblo, es el déspota «bueno», cuyo modelo cree encontrar Haller en Federico de Prusia o en José II.[24]

Así, pues, los utopistas de esta primera categoría presentan no pocos aspectos comunes, pese a las variantes que van desde la monarquía parlamentaria de Lassay hasta el despotismo ilustrado de Haller: en todos los casos, y hasta el aburrimiento, los «súbditos [están] encantados» con el príncipe y en ningún caso se pone en tela de juicio el principio de su autoridad. Todos han mantenido el derecho a la propiedad, han celebrado ora el comercio ora la agricultura; han consolidado las distinciones y la jerarquía sociales, han soñado en muchos casos con devolver a la nobleza sus prerrogativas de antaño. Resultaría difícil percibir en los runrunes de ese paternalismo bienhechor los primeros fragores del tronar de 1789. Esos conservadores quieren ordenar, no trastornar; sueñan con una Francia mejorada gracias a la razón, pero semejante a sí misma.

¡NATURALEZA, NATURALEZA!

Si bien los conservadores se declaraban satisfechos de sus retoques, otros pensaban que toda reforma no era sino un enlucido de un edificio que amenazaba ruina. En lugar de buscar ordenaciones más o menos dignas de beneplácito, ¿no se podría descubrir el único estado de verdad deseable en el pasado o, al menos, entre hombres que vivían aún como la humanidad de antaño, es decir, próximos a la naturaleza y de conformidad con sus leyes?

Era la ocasión para que algunos utopistas se adhirieran a uno de los grandes mitos del siglo. La mayoría de las veces, la utopía se había situado en una isla lejana. ¿Por qué no sumar a ese alejamiento geográfico otro cronológico? Un pasado mítico, reconstrucción mental también, podía acoger el sueño de un hedonismo ajeno a las ideas de progreso y civilización. Además, el tiempo presentaba una preciosa dimensión metafísica:[25]

24. H. WIDMAN, *Hallers Saatsromane*, pág. 171.
25. B. BACZKO, *op. cit*, pág. 10.

acercaba al máximo a la Humanidad a sus orígenes, mostraba una naturaleza humana virgen aún de los sedimentos con que la cubren las sucesivas sociedades. Nacía entonces esa idea de que el progreso no necesariamente es un bien y de esperanza la utopía se convierte en nostalgia; se buscan en el pasado las razones para criticar el presente.

Montesquieu

En 1721, en las *Cartas persas* (XI-XIV), Montesquieu intercalaba la curiosa historia de los trogloditas. Érase una vez en un lugar de Arabia un grupito de trogloditas, tan feroces y crueles, «que entre ellos no había principio alguno de equidad y justicia». Hartos de obedecer a un jefe, degüellan a su rey; hartos también de la república, exterminan a sus magistrados y deciden que en adelante «cada cual [velará] únicamente por sus intereses, sin consultar a los demás.» En consecuencia, cada cual cultiva sólo para sí, indiferente al hambre de los vecinos; roba las mujeres o los bienes ajenos; arrebata sus últimos céntimos a los hambrientos; se niega a pagar al médico al que debe la vida. Mal y egoísmo por doquier, por doquier la ley única del más fuerte. Hasta el punto de que las familias se van extinguiendo unas tras otras.

Ya en esa primera parte del relato queda claro que Montesquieu compone una alegoría sobre los orígenes de la sociedad y de la ética. Esos trogloditas egoístas y sin principios morales se han liberado de toda tutela para regresar al estado jurídico natural, en el que cada cual no se preocupa sino de sí mismo. ¿El propósito? Mostrar que el estado natural en que el hombre es un lobo para el hombre, según Hobbes, no era viable; en semejante estado, el hombre había de perecer,[26] pues ninguna sociedad puede basarse en el egoísmo, la codicia y la injusticia.[27]

La segunda parte cuenta la historia de los descendientes de

26. A. CRISAFULLI, *Montesquieu's story of the Troglodytes*, págs. 372-373.

27. Se ha dicho también que Montesquieu quería demostrar, contra la célebre *Fábula de las abejas* de Mandeville, que es falso que los vicios individuales contribuyan a la felicidad pública (B. KASSEM, *Décadence et absolutisme dans l'oeuvre de Montesquieu*, pág. 60). Pero esa explicación no tiene en cuenta las diferentes etapas del estado natural.

las dos únicas familias virtuosas que escaparon del desastre. Pronto ese grupito prospera y se multiplica, convencido de que «el interés de los particulares radica siempre en el interés común». Esos trogloditas de la nueva ola conocen la felicidad prometida a los pueblos justos. Son agricultores apacibles que ignoran el significado de las palabras «tuyo» y «mío» y conocen la concordia y la ayuda mutua, bajo la suave férula de un patriarca bonachón. Su feliz y primitiva vida es la de la edad de oro antigua o de los habitantes de la Bética de Fénelon. A diferencia de lo que ocurría en la primera parte, ya no se conciben los derechos y las obligaciones del individuo independientemente del marco social: individuo y grupo social se desarrollan en armonía y sin constricción, en un estado aún sin leyes. Los trogloditas viven en sociedad y aún no lo saben.

Tanta felicidad había de despertar la envidia de vecinos malévolos. Al verse atacados, los trogloditas se defienden con valor y rechazan a sus agresores. Al hacerse más numerosos, «consideraron oportuno tener un rey» y eligieron al anciano más venerable. Pero éste, deshaciéndose en lágrimas, los exhorta a mantenerse libres y no obedecer sino la virtud que prescribe la naturaleza. Les advierte contra la ambición, el afán de lujo y de riqueza que parecen animar a sus conciudadanos. Temed, les dice, un Estado aparentemente más civilizado en el que, «siempre que procuréis no caer en los grandes crímenes, no necesitaréis la virtud». Así, pues, a partir de la sencillez del estado natural, los trogloditas han evolucionado hacia una sociedad propiamente política, con un gobierno y leyes, evolución que parece inevitable, subraya A. Crisafulli, porque el hombre lleva dentro el deseo de una vida más cómoda y, por tanto, más compleja, pero lamentable, pues la virtud no es posible sin la libertad y quien subordina su virtud al miedo a una sanción social ya no es virtuoso de verdad.[28]

Montesquieu dio una continución a esa historia que figura en la documentación de las *Cartas persas* y que matiza su pensamiento. El primer rey designado acepta la corona, pero pronto muere de pena por haber visto que su pueblo deseaba un jefe. Vuelven a elegir al más sabio, pero, hacia el final de su rei-

28. R. MERCIER, *Le roman dans les Lettres persanes*, pág. 354.

nado, se propone que se [establezca] entre los trogloditas el comercio y las artes». ¿Preferirán la riqueza a la virtud? Creen tranquilizar a su soberano afirmando que seguirán siempre su ejemplo. Pero, replica el rey, a ellos corresponde preservar la virtud; si el pueblo no se distingue ya sino por la riqueza, el rey no tardará en hacer lo mismo y lo abrumará con impuestos para volverse respetable: «Oh, trogloditas, podemos estar unidos por un hermoso vínculo: si vosotros sois virtuosos, yo lo seré; si yo soy virtuoso, vosotros lo seréis.»

Así, el ejemplo del soberano puede salvaguardar la virtud y Montesquieu corrige de ese modo el pesimismo de su primera conclusión, al tiempo que modifica su primitivismo inicial. El aumento de la población y el desarrollo económico han impedido a los hombres permanecer en el estado natural y los han obligado a edificar una sociedad más estructurada. Pese a ser menos espontánea y más difícil, la virtud primitiva no ha resultado imposible.[29] Mediante el apólogo de los trogloditas, Montesquieu respondía a la pregunta que había formulado en la carta X: «si los hombres eran felices por los placeres y las satisfacciones de los sentidos o por la práctica de la virtud». Aunque la conclusión corrija un poco el pesimismo del comienzo, no podemos por menos de encontrar en el relato la nostalgia de una época en que sólo la naturaleza hacía las leyes.

Diderot

Se podían superar las posiciones, en resumidas cuentas conciliadoras, de Montesquieu. Iba a hacerlo Diderot, del que sorprende que no se inclinara más por el género utópico, pues el tipo de su imaginación y su gusto por la hipótesis parecían predestinarlo a él. De todos modos, en varias ocasiones en su obra encontraremos como inicios de razonamientos utópicos, en los que lo sentimos próximo a abandonarse a la construcción compensatoria de un universo paralelo, en el que sus especulaciones menos conformistas habrían podido desarrollarse fácilmente. En *Les Bijoux indiscrets* («Las joyas indiscretas»)

29. A. S. CRISAFULLI, *op. cit.*, pág. 391.

(1748), es frecuente ese procedimiento, ya que no al modo serio, al menos al modo chistoso. Los capítulos XVIII y XIX describen una isla en la que se empareja a los matrimonios no según las convenciones o el interés, sino según la adaptación estrecha de sus «joyas», de formas particulares y únicas: es el esbozo, mediante un rodeo utópico, de una moral sexual y social. Esos mismos isleños se forman desde el nacimiento según las funciones que ejercen, garantía de su competencia: el futuro astrónomo tiene los ojos en espiral, el futuro geómetra tiene los dedos en forma de compás, etc. Cierto es que Diderot se divierte, pero no por ello deja de servir el procedimiento utópico para criticar la realidad.

En el segundo *Entretien sur le Fils naturel* («Segunda conversación sobre el Hijo natural» (1757), encontramos como una tentación de la construcción utópica: «¡Ah, amigos míos! ¡Si vamos alguna vez a Lampedusa a fundar, lejos de la tierra, en medio de las olas del mar, un pueblecito de hombres felices!...» Diderot nos permite adivinar lo que habría sido esa utopía en una recensión de un libro sobre la Atlántida, en 1762:

> «Voy a hablaros esta vez, amigo mío, de aquella época inocente en la que el cielo estaba aún en trato con la tierra y no desdeñaba visitar a sus hijos, aquellos primeros agricultores venerables que casi nunca vivieron en ciudades, sino bajo tiendas y en el campo, que tuvieron numerosos rebaños, una gran familia, un pueblo de servidores, que a veces se casaban con dos hermanas a la vez y hacían hijos a sus criadas, que fueron pastores y reyes, ricos sin oro, poderosos sin posesiones, felices sin leyes. Entonces la pobreza era el mayor vicio de los hombres y la fecundidad la virtud principal de las mujeres. Grandes riquezas y muchos hijos eran las señales de una bendición especial de la Divinidad, que nunca prometió a sus fieles admiradores sino bienes temporales.»

Esas veleidades nostálgicas habían de desembocar al menos en una obra de carácter utópico, una de las más conocidas de Diderot: el *Supplément au voyage de Bougainville* («Suplemento al viaje de Bougainville») (1772). Al marcharse los franceses, un viejo tahitiano les reprocha los males que han introducido en la isla feliz. Antaño, todo era común, incluso las mujeres; los europeos han enseñado a los indígenas la propiedad egoísta y el

crimen; su hipócrita religión ha infundido dudas sobre los actos más naturales. En la tercera parte, a Orou no le resultará difícil demostrar al capellán la inutilidad de una castidad que desconoce la naturaleza. En cuanto a la fidelidad, al compromiso definitivo para con una sola persona, son principios absurdos, porque contradicen nuestra necesidad de cambio. El error de la sociedad civilizada consiste en poner en contradicción la obediencia a Dios, al cura y al magistrado, cuando en realidad sólo debe escucharse la voz de la naturaleza. Por eso, en Tahití las uniones son libres y benditas, con tal de que sean fecundas; incluso el incesto es digno de beneplácito, ya que es natural. Por lo demás, ironiza Diderot por boca de Orou, ¿acaso no fue el destino obligado de los hijos de Adán?

Viven en comunidad, como una gran familia y han sabido no mezclar los códigos natural, civil y religioso, de exigencias siempre divergentes; eso es importante, pues «si las leyes son buenas, las costumbres son buenas; si las leyes son malas, las costumbres son malas, si no se observan las leyes, buenas o malas, lo que constituye la peor condición de una sociedad, no hay costumbres. Ahora bien, ¿cómo queréis que se observen las leyes, si se contradicen?» A diferencia del Montesquieu de los trogloditas, Diderot cree en la eficacia de las leyes como único recurso inmediato de la moralidad, pero la única ley fundamental es la de la naturaleza, pues «no se puede destruir el imperio de la naturaleza». La moral de los tahitianos ha permanecido próxima a esa ley natural en la misma medida en que la europea se ha convertido en un monstruo de contradiciones:

> «¿Queréis saber la historia abreviada de casi toda nuestra miseria? Es ésta. Existía un hombre natural: dentro de ese hombre se introdujo un hombre artificial y se produjo en la caverna una guerra continua que dura toda la vida. Unas veces el hombre natural se lleva la palma, otras veces es abatido por el hombre moral y artificial y, en uno y otro caso, el triste monstruo se ve dividido, atenazado, atormentado, estirado en el potro, gimiendo sin cesar, sin cesar desdichado, ya lo transporte y embriague un falso entusiasmo de gloria o una falsa ignorancia lo doblegue y abata.»

¿Quiere eso decir que habría que abandonar al hombre a sus instintos, arrojarlo al estado natural? Diderot no lo cree:

pretende mantenerse en el ámbito de las opciones prácticas. Seamos como el buen capellán, concluye, «monje en Francia, salvaje en Tahití».

En resumen, el *Suplemento* se presenta en cierto modo como un resumen ideal de la disputa entre los partidarios de la civilización, de la moral tradicional, y los defensores de una filosofía hedonista y antisocial. ¿Acaso no dice Diderot en *Le temple du bonheur* («El templo de la felicidad»): «Estoy convencido de que sólo puede haber una felicidad auténtica para la especie humana en un estado social en el que no haya ni rey ni magistrado ni sacerdotes ni leyes ni «tuyo» ni «mío» ni propiedad mobiliaria o inmobiliaria ni vicios ni virtudes y ese estado social es francamente ideal.» Así, pues, el *Suplemento* es, como observa G. Chinard, la ilustración o la actualización de las reconstrucciones hipotéticas de Rousseau en el *Discours sur l'origine de l'inégalité* («Discurso sobre el origen de la desigualdad»). Para ser feliz, el hombre debe seguir las leyes de la naturaleza; si entra en contradicción con ellas, no volverá a conocer la paz. Toda ley acorde con el orden natural y a las aspiraciones de la especie es buena; la utopía tahitiana, más que un sueño de imposible regreso a la edad de oro, es sobre todo una forma de criticar una sociedad artificial. Nótese, sin embargo, que Diderot, al contrario que los demás utopistas, no propone una solución, no menciona las modalidades del paso a una sociedad mejor. Las costumbres y las leyes cambiarán sólo con el tiempo y de aquí a entonces sometámonos al orden establecido: «Hablaremos contra las leyes insensatas hasta que se reformen y, entretanto, las acataremos». Conclusión socrática que tal vez defraude un poco, después de las audacias del diálogo a propósito de las creencias o de la moral sexual. Para Diderot, la utopía sirvió de contraste para realzar la sociedad de su época y duró sólo lo que el deslumbramiento primitivista.

Con la Revolución, la utopía primitivista pierde vigor crítico para convertirse sobre todo en un sueño de huida, un universo compensatorio. Así es en la obra anónima *Découvertes dans la mer du Sud* («Descubrimientos en los mares del Sur» (1793), en que un puñado de nobles que huyen de la guillotina arriban a la isla Hospitalière («Hospitalaria»). Decididos a vivir según la naturaleza, establecen la comunidad de los bienes y vi-

ven con toda sencillez, «ignorados de los feroces pueblos de Europa». El mismo principio inspira *L'Amazone* («El Amazonas») (1795), utopía inacabada de Bernardin de Saint-Pierre, donde un monárquico exiliado descubre en las orillas del Amazonas la «República de los Amigos», fundada por un cuáquero después de la revocación del Edicto de Nantes. Según se nos dice, sus habitantes aprenden el «amor mutuo», pero la obra se interrumpe en el momento en que se nos iba a describir «el sistema completo del gobierno del Amazonas». Al menos, sabemos que «sus preceptos están grabados en el corazón de todos los hombres», pues son los mandamientos de la naturaleza.

EL ESTADO PATRIARCAL

La utopía del regreso puro y simple a la naturaleza tuvo, a fin de cuentas, bastante poco éxito, como era de esperar, en la medida en que el mito naturalista entraña una desorganización, una desestructuración, con las que el institucionalismo utopista no acaba de casar. Se trata de regresar a un estado dado de antemano, que el hombre puede haber de preservar, pero que no ha tenido que construir, al menos en el caso de los autores que hemos visto hasta aquí. Por eso, ciertos utopistas se iban a contentar con tomar algunos elementos «naturales» para integrarlos en su sociedad imaginaria: comunidad de bienes, organización patriarcal, religión natural, economía agrícola, frugalidad, etc.

Un ejemplo de ello es las *Mémoirs of Sig. Gaudentio di Lucca* («Memorias del señor Laurentio di Lucca») (1737), durante mucho tiempo atribuidas al obispo Berkeley, si bien hoy sabemos que son obra de un cura católico, Simon Berington (1679-1755).[30] La obra, traducida al francés en 1746 y retocada y aumentada por J.-B. Dupuy-Demportes en 1753, tuvo un éxito que le valió, al final del siglo, figurar en la colección de los *Voyages imaginaires* («Viajes imaginarios»). El *Mercure de France* (marzo de 1753) veía en ella una «copia de la República de Pla-

30. L. M. ELLISON, *Gaudentio di Lucca*, pág. 497.

tón»; en realidad, la inspiración de Berington se remonta más bien —hemos de reconocer de pasada— a Garcilaso de la Vega, Veiras y a la utopía del siglo XVII.

La Inquisición, que lo tiene encandenado en Bolonia, conmina a Gaudentio di Lucca a demostrar su ortodoxia religiosa y explicar su vida. Es hijo de un comerciante y fue capturado por los corsarios y vendido en El Cairo a un extranjero venerable; éste lo llevó a Mezzorania, república fundada por el legendario Mezzoraïm en el corazón de África. El pueblo, originario de Egipto y expulsado por los hicksos, vive en ciudades idénticas todas (como las de Tomás Moro), construidas en una llanura fértil, en círculos, «a imitación del sol y sus rayos». Los mezzoranianos, afables y acogedores, creen en un Ser supremo cuya manifestación material es el sol (como en las obras de Campanella y Veiras); su «justicia natural» consiste en no hacer daño a nadie.

La agricultura es la ocupación principal. Todo el mundo trabaja y, para la subsistencia, recurre a las reservas de los almacenes públicos: los niños son educados con cargo al Estado, sin otra distinción que el mérito personal. Sobre todo, la sociedad está edificada según el modelo natural: la familia. Por eso, el jefe o Pophar (que significa: «padre de su pueblo») tiene un poder patriarcal, a la vez temporal, espiritual y moral, que se extiende a toda la población, dividida en cinco nomes o tribus: «El país entero constituye una inmensa familia gobernada por las leyes naturales, con oficiales debidamente nombrados por la nación para velar por el orden general y la protección de todos. Cada invididuo se considera miembro de esa gran familia» (pág. 311).

La organización económica es bastante particular. La propiedad no es desconocida, ya que los campos y las casas pertenecen a los individuos, pero las puertas están abiertas a todos; se intercambian los productos del trabajo y se hace un esfuerzo común en pro de los edificios públicos y los almacenes de víveres.[31] Una sensata mediocridad ha excluido la competencia y el egoísmo; la frugalidad del modo de vida no deja sitio apenas a las ambiciones personales: «La comparación de lo particular con lo particular habría suscitado la envidia y la mayor parte de la nación, seducida por el demonio de la propiedad, habría en-

31. V. DUPONT, *op. cit.*, pág. 296.

contrado un placer inhumano en la necesidad del otro» (pág. 137). *Gaudentio di Lucca* es como una apología del gobierno patriarcal, de la «gran familia» social y de un régimen de semicomunidad.[32] Sin embargo, el lugar reservado al viaje y a las peripecias secundarias, el culto al sol, la economía puramente agrícola, la aproximan tal vez más a las utopías del siglo XVII que a las del XVIII.

Elementos semejantes encontramos en una obra anónima, *Voyage to the centre of the earth* («Viaje al centro de la Tierra») (1755), cuyo autor recoge el procedimiento creado por Holberg: el descubrimiento de un mundo subterráneo por el protagonista, que se ha caído en el cráter del Vesuvio. La naturaleza prodiga en él alimentos abundantes; los habitantes viven en una igualdad perfecta y practican la unión libre. Bajo un gobierno patriarcal, un comunismo «natural» ha suprimido el uso de la moneda, pero autoriza el disfrute de una vivienda familiar.[33] Datos idénticos encontraremos en *Le vallon aérien* («El vallecito aéreo») (1810) de Mosneron (1738-?), inspirado por las ascensiones de Montgolfier y Blanchard. M. de Montagnac, que ha salido de viaje en globo, descubre un valle desconocido en los Pirineos. Los habitantes se llaman sólo hermanos y hermanas y forman una sola familia; como en la obra de Berington, el jefe reúne los poderes temporal y espiritual, si bien cuenta con la ayuda de un consejo de ancianos. Esos descendientes de *camisards* perseguidos por Luis XIV han vuelto a un cristianismo primitivo, practican la agricultura y la ganadería y han instaurado la comunidad de bienes.

COMUNISMO Y ANARQUÍA

Las obras que preceden constituyen ejemplos de una antigua tendencia del género utópico, que pronto resultaría amplificada en una serie de textos en los que el respeto de la ley natural iba a la par con el establecimiento de un sistema comu-

32. L. M. ELLISON, *op. cit.*, pág. 509.
33. V. DUPONT, *op. cit.*, pág. 307.

nista. Ahora bien, habrá que entenderse sobre el alcance de dicho comunismo: tal vez proceda menos de una convicción ideológica que de cierta visión «global» del hombre, inserto en un orden económico natural, con el que debe ponerse —o volver a ponerse— en armonía recuperando los principios esenciales de dicho orden. Mucho más que un análisis de la situación social y económica, ese pensamiento resulta ser con frecuencia de esencia metafísica.

Morelly

Pese a las minuciosas investigaciones realizadas, sigue sin saberse nada del enigmático Morelly, nacido seguramente hacia 1715 y destinado probablemente a ser maestro de escuela, lo que explica su *Essai sur l'esprit humain* («Ensayo sobre el espíritu humano») de 1742, tratado de educación inspirado en Locke y Du Marsais. En 1745, época en la que probablemente fuera preceptor en Vitry-le-François, publicó un *Essai sur le coeur humain* («Ensayo sobre el corazón humano»). No pasó a la teoría política hasta 1750, con *Le Prince* («El príncipe») y después, en 1755, con su obra más importante, el *Code de la Nature* («Código de la naturaleza»). ¿Qué fue de él posteriormente? ¿Moriría en Inglaterra o en Alemania? ¿Y cuándo? Preguntas que han quedado sin respuesta.[34]

El escrito de ese misterioso personaje que más nos interesa, porque es un ejemplo de utopía novelada, es *Le Naufrage des Isles flottantes, ou Basiliade du célebre Pilpaï* («El naufragio de las islas flottantes o Basiliada del célebre Pilpai») (1753). Morelly presenta su relato como la traducción de un manuscrito, de dos mil años de antigüedad, del auténtico fabulista indio Pilpay. Eso explica el aspecto «oriental» del texto; por lo demás, las fuentes de Morelly son —no resulta difícil advertirlo— Moro, Veiras y los inevitables *Comentarios reales* de Garcilaso de la Vega.[35] El simple resumen de ese «poema heroico» pone de relieve las ideas del autor.

34. Véase: R. N. COE, *A la recherche de Morelly*, págs. 515-523.

35. J. DAUTRY, *Réflexions sur Morelly*, pág. 80; B. P. HEPNER, *Morelly*, pág. 65.

En un lugar en medio de los océanos hay una isla feliz, en la que vive un pueblo inocente: «la despiadada propiedad, madre de todos los crímenes que inundan el resto del mundo, les era desconocida; consideraban la tierra una nodriza común, que presenta indistintamente el seno a aquel de sus hijos que se siente apremiado por el hambre; todos se consideraban obligados a volverla fértil, pero nadie decía: este campo, este buey, esta vivienda son míos; el labrador veía, sin inmutarse, a otro cosechar lo que él había sembrado y encontraba en otra comarca lo necesario para satisfacer con creces sus necesidades» (t. I, págs. 5-6). De modo que ya en las primeras líneas aparece el postulado fundamental de Morelly: el hombre natural era bueno, pero el establecimiento de la propiedad privada lo corrompió; a una necesidad legítima, de disfrute de los bienes, sucedió un deseo, ilegítimo, de posesión. Allí, todos trabajan en común y la suavidad de las costumbres llega hasta el extremo de que son totalmente vegetarianos. No abrigan duda alguna sobre la existencia de un Dios revelado por la naturaleza, pero no se les ocurre definirlo. Como en la mayoría de los utopistas, no se niega al hombre una aspiración metafísica, pero la religión no puede gestionar la organización social, que no procede de una voluntad trascendente, sino de la voluntad humana.[36]

Como entre los tahitianos de Diderot, el amor es lícito desde la pubertad y desconoce tanto las distinciones sociales como el falso pudor: los jóvenes se unen espontáneamente, mientras sus padres, enternecidos, los observan detrás de un árbol, curiosa variante de ese voyeurismo ya presente en Moro y Bacon. La institución del matrimonio es inútil, las parejas se permutan al albur de sus sentimientos; el incesto está autorizado, ya que nada en la naturaleza lo prohíbe. Volvemos a encontrar la propensión de la utopía a «organizar» el amor, pasión centrífuga y, por tanto, propiciadora de la anarquía. Algunos, como Campanella, eligen el control absoluto, otros, como Morelly, una libertad total que, al liberarla de todo exclusivismo, la desactiva.

¿Cuál es la organización social de ese mundo de inocencia? (Canto II). La más antigua familia de la isla se transmite el arte de reinar para la felicidad del pueblo y el príncipe se llama «el

36. R. N. Coe, *Ein Rationalist*, pág. 135.

padre inmortal de la patria». Por lo demás, el papel de ese soberano se limita, a diferencia de los reyes europeos, a hacer respetar las leyes naturales: «Si pretendes reformar la naturaleza, prescribirle reglas, la enfureces al someterla a inútiles deberes. Sus leyes son cortas, precisas, enérgicas, uniformes y constantes; el corazón humano seguirá siempre con gusto sus sabias orientaciones, si nada extraño contribuye a empañar la belleza de esas tablas divinas. La evidencia de sus decisiones no necesita nuevas luces: ¡oh, monarcas! No seáis sus intérpretes, sino sus conservadores» (t. I, pág. 47). El joven Zeinzemin acaba de subir al trono, cuando el sabio Adel (Morelly recuerda, para este personaje, al Mentor de Fénelon) se pone a trazarle, para su edificación, la historia de su nación.

Antaño, ese mismo pueblo, mal gobernado, era presa de todos los males y todos los vicios. El Cielo y la Naturaleza, enojados, provocaron un cataclismo que rompió el continente en varias islas flotantes; los malos se dispersaron en ellas a lo lejos. Sólo quedan, puros e inocentes, un hermano y una hermana que, en plena naturaleza, van a comenzar de nuevo la historia de la Humanidad: viven en una caverna y reinventan poco a poco la agricultura, la ganadería y las técnicas, gracias a esa naturaleza, «siempre dispuesta a revelar sus más hermosos secretos». La Humanidad que progresa y se desarrolla al abrigo de la Historia es la expresión del racionalismo abstracto, caro a la utopía. El apólogo sirve en este caso para probar que la comunidad de bienes está en la naturaleza de las cosas: ese orden es, pues, el único justo y el que conviene recobrar.

Zeinzemin se comporta como un buen príncipe (Canto III): se mezcla con su pueblo, manda trazar carreteras, tender puentes, excavar canales, regar los campos. La agricultura es esencial y todos la practican, si bien ejercen un segundo oficio en los ratos libres; la producción se lleva a los almacenes generales, sistema que garantiza la igualdad y la profusión para todos. A ese panorama encantador, Morelly se apresura a oponer la lamentable realidad de las otras naciones:

«¿Qué son, monarcas apaciblemente indolentes, vuestros imperios? Un montón de casuchas y frágiles cabañas entre las cuales se elevan confusamente algunas grandes ciudades atravesadas por un labe-

rinto de calles tortuosas, bordeadas de casas tan desiguales, tan poco uniformes, como las condiciones de sus habitantes, extrañas obras del orgullo de los ricos junto a los débiles esfuerzos de los pobres, lugares en los que el movimiento tumultuoso del fasto y del lujo se mezcla con las prisas inquietas de una avaricia insaciable, los trabajos perpetuos de la miseria, lugares funestos en los que, junto con las risas y los goces del injusto opresor, se oyen las quejas y los gemidos del oprimido» (t. I, pág. 110).

Para recompensar tanta virtud, la Naturaleza inspira a Zeinzemin amor por la hermosa Zavaher, que lo corresponde (Canto IV).

Del canto V al canto XIV, el relato se inclina abiertamente por la alegoría. Los Vicios informan a la Mentira sobre el bienaventurado estado del Imperio de la Verdad. Se decide lanzar una ofensiva, dirigida por la Astucia, la Ilusión y el Sofisma, que se introducen en el país para corromper los sanos principios y se empieza a hablar de cambio, comercio, salario; Zeinzemin tiene sueños que le sugieren la instauración de la propiedad, las distinciones de rango, el lujo, las artes y las ciencias. Se le ocurre respaldar el trono y deslumbrar al pueblo con un culto oficial, con sus templos y sus sacerdotes aureolados de misterio. El sabio Adel, consultado, advierte contra «la insensible propiedad». La ley natural es clara: «El campo no es de quien lo cultiva ni el árbol de quien recoge los frutos; de las producciones de su propia industria ni siquiera le pertenece sino la porción que utiliza y el resto, como también su persona, es de toda la Humanidad» (t. I, pág. 205). Cierto es que la crítica de la propiedad privada es una antigua cantinela utópica, pero en este caso hay un matiz interesante. Si bien los utopistas la rechazaban por razones morales, Morelly la repudia, según explica R. N. Coe,[37] porque perturba la armonía natural, expresión de la bondad divina. Así, pues, el derecho fundamental del hombre no es la libertad ni la igualdad siquiera, sino «el derecho a una participación plena en todo el producto económico que la comunidad obtenga».

Las aventuras de Zeinzemin en las diferentes islas flotantes carecen de interés. Descubre en ellas la Ociosidad, la Molicie,

37. R. N. Coe, *Ein Rationalist*, pág. 289-290.

la Indigencia, la Perversidad y el Bandidaje, males todos engendrados por la execrable propiedad. La isla Estéril agrupa a quienes discuten sobre los atributos de un Dios que han vuelto inaccesible y soberbio como los reyes en sus palacios; otras islas representan sucesivamente, con todos sus defectos nacionales, las diversas naciones europeas corrompidas. Por último, la Naturaleza encadena los Vicios y hace embarrancar las islas Flotantes. En adelante reinará enteramente la Verdad y Zeinzemin vuelve a su feliz imperio.

Vemos cuál es la tesis de Morelly. Si hoy el hombre es malvado y desgraciado, es porque ha abandonado la vía trazada por la naturaleza, como declara Adel: «Dios... ha marcado a los hombres un punto fijo de felicidad, la Naturaleza; los hombres pueden apartarse de él: abandonar ese sendero feliz constituye un error, un crimen y un castigo a un tiempo... Los hombres, salidos del seno de la madre común, que se han substraído a sus tiernas caricias, no encuentran sino males, consecuencia infalible de su error» (t. II, pág. 98). Para lograr que recupere la felicidad, haría falta una legislación susceptible de devolverlo a la naturaleza y a la razón. El lector habrá reconocido los enfáticos llamamientos rousseaunianos: «Todo está bien al salir de las manos del Autor de las cosas, todo degenera entre las manos del hombre»; «Los frutos son de todos, la tierra no es de nadie», etc. Pero Morelly no ve otra esperanza parael futuro que un regreso al estado natural, el acceso del hombre a un orden natural.[38]

Más curioso en la historia del género es que el comunismo de Morelly, conforme a la armonía natural, se defina sobre todo por negaciones: no hay ni propiedad ni matrimonio ni policía ni Iglesia ni privilegios. En una palabra, es un Estado anarquista, sin otra ley que la de la naturaleza, una sociedad constituida sin contrato explícito: estamos lejos del *Contrato social*. Nada está prohibido, ya que ninguna falta puede existir para quien vive según la naturaleza; tampoco hay reglas económicas, ya que el comunismo, natural y espontáneo, no procede de una organización. Para R. N. Coe, la *Basiliada* ofrece el ejemplo de una anarquía natural, gobernada por un déspota al que el pue-

38. A. LICHTENBERGER, *Le socialisme au XVIIIe siècle*, pág. 126.

blo obedece en la medida en que reconoce en él al intérprete de la ley natural.[39]

Por último, aunque Morelly esté atento a la satisfacción de las necesidades materiales y a la instauración de una economía natural en la que cada cual reciba lo que le corresponde, su crítica de la propiedad privada, madre de todos los vicios, sigue siendo la de un moralista: se mantiene dentro de la tradición utópica de una naturaleza bienhechora y nutricia.

Si bien la *Basiliada* no es, en el plano formal, sino una alegoría bastante laboriosa, presenta la mayoría de las ideas expuestas en 1755 en el *Código de la naturaleza*, que aquí nos interesa menos, ya que se trata de un tratado *more geometrico*. Los mismos principios básicos: un solo vicio, el deseo de tener, entraña todos los demás, hasta el punto de que «donde no exista propiedad alguna, no puede existir ninguna de sus perniciosas consecuencias». Al instaurar la propiedad, los legisladores fomentaron las pasiones y edificaron la moral vulgar sobre las ruinas de las leyes de la naturaleza. Lo que cuenta no es la forma política de la sociedad —democracia, aristocracia o monarquía—, sino el respeto de dichas leyes, si bien Morelly tiene preferencia por el sistema monárquico, más próximo al modo patriarcal. La principal diferencia con la *Basiliada* es que el *Código* prescribe doce categorías de leyes, todas «conformes a las intenciones de la naturaleza».[40] No hay propiedad, todo ciudadano se mantiene a expensas de la sociedad y, a cambio, contribuye a la «utilidad pública». La nación está dividida en tribus, ciudades y familias, compuestas de un número igual de individuos, y cada ciudad explota un territorio y tiene un almacén público; los senados de las ciudades están agrupados en un senado supremo; el matrimonio es obligatorio, el adulterio está severamente castigado...

El *Código*, sucesivamente atribuido a Toussaint, La Beaumelle y Diderot, recoge las teorías de la *Basiliada* sobre la pro-

39. R.N. COE, *Ein Rationalist*, págs. 210-211. Véase también G. GIRSBERGER, *Der utopische Sozialismus*, pág. 134.

40. Leyes fundamentales, económicas, agrarias, municipales, de policía, suntuarias, de la forma y la administración del gobierno, conyugales, de educación, de estudios, penales.

piedad, pero ofrece el panorama de un Estado profundamente estructurado, en el que la moral sexual y familiar es mucho más rígida. En lugar del Estado anarquista de la novela, encontramos en él una constitución muy elaborada, que protege a los ciudadanos de una desviación respecto de las leyes naturales. Se la ha presentado con frecuencia como «obra capital de la prehistoria del comunismo»,[41] al insistir en que, por ir encaminado ante todo al bienestar material del ciudadano, el *Código* ofrece el modelo de un estado colectivista en el que los factores económicos tienen tanta importancia como los morales.[42] Seguramente, Morelly cree más en un determinismo social y económico que en el determinismo de los climas de un Montesquieu; parece creer también en la posibilidad de realización práctica de su plan.[43] Sin embargo, un contemporáneo, Fréron (*Année littéraire*, 1755), lejos de oír en él una nueva canción, no encontraba sino «la simple exposición de un sistema mil veces rebatido». Sin duda, observa M. Leroy,[44] Morelly propone ya la distribución de los trabajos según las fuerzas y de los productos según las necesidades y define el capital como perteneciente a la comunidad. Pero principios de esa clase (que figuraban ya en las obras de Platón, Moro y Campanella) se basan más en observaciones morales que en especulaciones precisas sobre la situación económica y el control de los medios de producción. Su teoría no está fundamentada en una lucha de intereses, sino en el triunfo de la razón, identificada con la naturaleza; su concepción del progreso, dice V. P. Volguine, conserva un carácter teleológico.[45] El socialismo de Morelly es muy racional; parte en pos del redescubrimiento de un orden preexistente y transcendente, el de la naturaleza ineluctable y racional de las cosas, que remite, a su vez, a un Dios ordenador. Para él, como antes para Hipodamo, el orden social debe reflejar la armonía uni-

41. J. DAUTRY, *op. cit.*, pág. 82.

42. R. N. COE, *Ein Rationalist*, pág. 8.

43. Esa convicción atribuida a Morelly es, sin embargo, dudosa, porque, al comienzo de la cuarta parte, escribe: «Por desgracia, resulta más que cierto que en nuestros días sería prácticamente imposible formar semejante república.»

44. M. LEROY, *Histoire des idées sociales en France*, t. I, pág. 244.

45. V. P. VOLGUINE, *Die Gesellshafstheorien*, pág. 258.

versal, y el comunismo, en particular en la *Basiliada*, conserva un indefectible tufo metafísico.

Ideas bastante semejantes encontramos en utopías menores de la misma época, más o menos afortunadas en su exposición. Una obra anónima y bastante confusa, publicada, como el *Código*, en 1755, los *Voyages curieux d'un Philadelphe* («Viajes curiosos de un filadelfo»), repite el viejo «truco» del manuscrito descubierto por casualidad.

El narrador, M. Richordie, se embarcó en 1678 para Nueva Zelanda y, en compañía del capitán Roswick, naufragó en una isla hospitalaria en la que los acogió el pueblo de los wayserdanos. En ella el rey está designado como «un Dios que hace el bien a todos»; por lo demás, está reconocido como representante de la divinidad en la Tierra, por lo que ese reino es como una teocracia comparable a la de Veiras. Es sencillo y modesto y cuenta con la ayuda de doce consejeros que forman comisiones administrativas en los diferentes departamentos. Los inevitables almacenes públicos alejan el espectro del hambre. La igualdad es perfecta, pues cada cual recibe una porción de tierra para que la explote, ya que «en esta isla las tierras pertenecen al Estado; cuando el poseedor muere, las tierras descansan hasta que se las dan a otro que las necesite» (t. I, pág. 104). En cuanto a las leyes, muy simples, estan grabadas en tres cortezas: «Tú hacer por él como tú querer que él hacer por ti... Muerte por romper juramento... Obediencia al Dios de abajo, respeto al Dios de arriba, honor a los ancianos, amor a todos» (t. I, pág. 118).

Una serie de viajes satíricos no añade nada al interés de la obra: expedición al país de los pingades, nación peligrosa por su fanatismo, cuyo jefe se llama «rey de reyes»; descripción de los piacours (los monjes), cerdos gruesos y grasientos que viven del trabajo de los tsottards y les arrebatan las hembras; periplo en Europa en compañía de un wayserdano, Richard, que comenta la sociedad al modo de los persas de Montesquieu; isla de Laïquhire, cuya capital es fastuosa y cuyo campo devastan unas aves gigantescas, los bloudsokres; por último, la isla de Goudlas, en la que nuestros viajeros implantan el comunismo de los wayserdanos añadiéndole la libertad de comercio con las islas vecinas, regreso a Inglaterra en 1697, desde donde Ros-

wick se reunirá con su amigo William Penn, fundador de Pensilvania.

Esta utopía, mediocre y larga, se inspira en Swift y el autor asegura incluso que Gulliver y Richordie se conocieron en Londres. El lector habrá reconocido de pasada el transparente simbolismo de los nombres: wayserdanos = *wiser than us* («más sabios que nosotros»); Laïquhire = *like here* («como aquí») o Francia; bloudsokres = *bloodsuckers* («chupadores de sangre») o recaudadores de impuestos; Goudlas = *good laws* («leyes buenas»), etc. Según N. Van Wijngaarden,[46] la obra es de espíritu masónico por su optimismo y su fe en la razón humana; en realidad, ni las referencias a Penn ni ese optimismo ni los ataques contra los jesuitas bastan para demostrar esa pertenencia.[47]

Diez años después, otra utopía recoge el tema de la pareja original, ya explotado por Montesquieu y Morelly: la *Histoire des Galligènes ou Mémoires de Duncan* («Historia de los galígenos o Memorias de Duncan») (1765) del médico normando Tiphaigne de La Roche (1722-1774). Grimm, en su *Correspondencia literaria* (tomo IV), la consideraba «una sátira de los franceses muy soporífera», lo que es bastante injusto. Duncan ha naufragado en la isla de los galígenos, descendientes de franceses emigrados que formaron una república «semejante, más o manos, a la de Platón». No tienen ni Iglesia ni culto y se limitan a adorar a Dios en el esplendor de su creación. Además, «viven en común: tierras, alimentos, viviendas, mujeres, niños, todo es de todos, nada es de nadie en particular» (t. I, pág. 16). La educación es la misma para los dos sexos; todo el mundo trabaja dos días a la semana —no se nos dice en qué se emplean los cinco restantes— y se desconoce la ambición de poseer. Más aún: no se toleran ni las amistades individuales ni el amor a una sola persona ni el reconocimiento siquiera de los hijos, pues sería una forma de egoísmo y exclusivismo: «Sólo tenemos una madre, que es la República, somos todos hermanos y formamos una sola familia y para el bien de una familia es necesario que quienes la componen se amen igualmente» (t. I, pág. 32).

46. N. VAN WIJNGAARDEN, *op. cit.* pág. 189.
47. *Voyages curieux d'un Philadelphe*, pág. 40.

El fundador de los galígenos es el protestante Almont, expulsado de Francia con un hijo y una hija de corta edad, que han tenido descendencia. Por haber padecido las persecuciones religiosas, Almont se ha abstenido muy mucho de abordar esas cuestiones, pero sus descendientes, deseosos de una causa necesaria, no tardaron en inventar el deísmo. Como los trogloditas, entonces conocieron la edad de oro: «En aquellos afortunados tiempos, los galígenos fueron verdaderamente felices; tenían la virtud y lo necesario... No conocían en absoluto ese deseo inquieto de ser otra cosa que lo que se es, fruto aciago de la diferencia y la desigualdad de las condiciones. Tenían todos la misma suerte y unos no eran en absoluto objeto de envidia de los otros. Los bienes y los males les eran comunes» (t. I, págs. 93-96).

¿Podía durar esa felicidad según la naturaleza? Un día, el valeroso Montmor se prenda de la hermosa Alcine y la quiere para él solo. Fomenta una sedición, que está a punto de triunfar. Un anciano denuncia las causas de ese acontecimiento en la decadencia de las costumbres: multiplicación de amistades y amores exclusivos, deseo de reconocer a los hijos, inútil grandeza del alma que infunde el deseo de distinciones. Duncan vuelve a Francia, pero siempre se negará a revelar la posición de la isla de los galígenos.

Lo original en la obra de Tiphaigne no es el tema del comunismo o de la excelencia de la naturaleza, sino su escepticismo. Los galígenos no son felices o no conocen su felicidad, pues el hombre desea siempre algo distinto de lo que posee y ninguna sociedad es definitiva: «Y, como la sociedad se ha formado y perfeccionado con el tiempo, con el tiempo y gradualmente degenera, declina y decae. Así, nada impide creer que los galígenos fueron mucho mejores de lo que son, que entre ellos las virtudes son mucho más raras que en otro tiempo y que su República corre hacia su caída, como muchas otras» (t. I, pág. 100). Esa concepción cíclica de la Historia —nacimiento, apogeo, decadencia— es excepcional en Utopía, que tiene fe en la perfección definitivamente realizada.

Tiphaigne admira el orden «natural» y sin leyes de los galígenos, pero no lo considera viable: «Un gobierno que nunca se ha establecido en ninguna parte, que seguramente sería invia-

ble en cualquier otro sitio y que tal vez no subsista por mucho tiempo ni siquiera entre ellos» (t. I, pág. 16). Cierto es que la felicidad estriba en la armonía con la naturaleza, el comunismo y la igualdad,[48] pero Tiphaigne es pesimista respecto de la naturaleza humana: por aspirar siempre a algo mejor y estar siempre insatisfecha, no está hecha ni para lo absoluto ni para la eternidad.

Dom Deschamps

Con el poco ortodoxo Dom Léger-Marie Deschamps (1716-1774), sucesor de Meslier en la serie de sacerdotes incrédulos, volvemos a un pensamiento más vigoroso, tanto más cuanto que su *Vrai système ou le mot de l'enigme métaphysique et morale* («Sistema verdadero o la clave del enigma metáfisico y moral») es más un ejemplo de tratado que de utopía «literaria». De entre los textos publicados por J. Thomas y F. Venturi, vamos a interesarnos en particular por la «cadena de verdades expuestas» y las «observaciones morales».

Después de la «agrupación» que entrañaba el estado natural, el hombre pasó al «estado social más abominable posible»: nuestro «estado de leyes»; ha de acceder al «estado de costumbres, el estado social sin leyes», respetuoso del orden natural. Entonces desaparecerán las «supuestas leyes divinas», inventadas sólo para consolidar la desigualdad y la propiedad. Religión y sociedad se respaldan, por lo que pretender abatir la primera sin tocar el edificio social constituye una quimera de los filósofos. Como en las obras de Diderot y Morelly, el hombre, en el estado de leyes que lo contradice sin cesar, es malvado; dejará de serlo en el estado de costumbres, en el que habrá recobrado el acuerdo profundo con la naturaleza. En la primera parte de las *Observations morales* («Observaciones morales»), Dom Deschamps se entrega a la crítica radical del estado actual: los reyes aprovechan la división de los hombres para sojuzgarlos; los ejércitos, supuestamente reclutados contra los enemigos de fuera, sirven en realidad para mantener el orden en el interior;

48. G. MARCY, *Tiphaigne de la Roche*, pág. 46.

por último, «el cielo es la máscara bajo la cual la Iglesia sirve al príncipe» (pág. 116).

Deschamps, igual que Rousseau, no imagina que podamos regresar hacia el estado salvaje. En cambio, podemos progresar hacia el estado de costumbres, es decir, «el estado de igualdad moral hacia el que todos tendemos y en el que los hombres, henchidos enteramente de ese espíritu de desapropiación que fue hasta cierto tiempo el de los primeros cristianos y los fundadores de órdenes no tendrían nada propio y todo sería común entre ellos» (pág. 118). Pues el gran vicio es la propiedad. El estado de costumbres realizará la igualdad, instaurará la comunidad de hombres y de mujeres, alcanzará incluso el alucinante resultado de una uniformidad absoluta: «Cuanto más uniformes sean las costumbres de los hombres... más se parecerán, más uniformes serán su configuración, su inteligencia y su carácter... Las mismas costumbres... no formarían, por decirlo así, hombres y mujeres, sino un mismo hombre y una misma mujer» (pág. 123). Esa visión de ensueño adquiriría más adelante un sentido muy distinto con los gemelos innumerables de *Un mundo feliz* o los «números» de Zamiatin.[49]

La segunda parte trata con mayor precisión ese estado de costumbres hacia el que nos mueven la naturaleza y la Historia. La norma principal es la de que «la felicidad particular no puede existir sino mediante la felicidad general», es decir, cuando se hayan abolido «la ignorancia, la desigualdad moral y la propiedad» (págs. 155-156). Se destruirán los libros y las obras de arte, que no aportan la sabiduría verdadera y sólo sirven para crear distinciones. La existencia será sencilla y frugal, pues nadie tendrá ya idea siquiera de lo superfluo; el trabajo se limitará a la agricultura, todo será común en las aldeas que se ayudarán mutamente, los niños serán de todos. Ya no habrá leyes, pues el hombre habrá recuperado el acuerdo espontáneo con la naturaleza; no más afectos particulares, pues cada cual se senti-

49. B. MALON escribía: «¿Por qué hemos de vernos obligados a señalar aquí esa monstruosidad: la comunidad de las mujeres? Los monjes reformadores siempre hacen lo mismo» (*Dom Deschamps*, pág. 264). Pensándolo bien, tal vez no sea eso lo que podría parecernos más monstruoso en el sistema de Deschamps.

rá parte indivisible de un gran todo; la propia lengua se simplificará, ya que el pensamiento será menos complejo; no habrá ya religión, sino sólo el sentido de cierta «necesidad»... Al llegar a esa fase, la propia Historia se detendrá, tras alcanzar el fin de su carrera, suspendida al borde de la eternidad feliz, en la que la repetición habrá ocupado el lugar del devenir, en adelante abolido.

La obra de Deschamps es seguramente la más extremista y radical del siglo, al tiempo que constituye una negación absoluta de la Ilustración. Lo que propone, según la expresión de J. Thomas y F. Venturi, es una Salente de la anarquía, en la que se haya rechazado toda forma de legislación y constricción; el estado de costumbres segrega espontáneamente una armonía, hace coincidir las inclinaciones profundas del hombre con la ley natural, con el «sistema verdadero». El ser, que rechaza toda individualización, toda autonomía como un pecado, tiende a la identificación absoluta... mientras que Marx propugnaría el comunismo en nombre de la plenitud del individuo. En la obra de Deschamps, observa B. Baczko,[50] el hombre aspira a «la identidad ontológica con la totalidad de las cosas».

En este caso la filosofía de la Historia se junta con la metafísica, en la medida en que la sociedad futura nacerá necesariamente de la Historia, del descubrimiento de una verdad transcendente que el hombre no ha de inventar, sino revelar. Esa verdad que aún no conoce está ya ahí, presente en lo absoluto; tomar conciencia de ella equivale a acelerar el proceso del descubrimiento, no a producirlo. Escapar de la Historia concebida como caída y decadencia, según la tradición cristiana, y penetrar en la beatitud eterna: tal es el sueño de Deschamps, místico materialista. Una vez más, ese comunismo no está concebido en términos económicos o de lucha de clases: más que los males sociales, el benedictino acosa el mal moral, cuyos indicio y causa a un tiempo es la abominable propiedad.

---

50. B. Baczko, *Le mot de l'enigme*, pág. 35.

Pese a su tendencia a la sistematización, la utopía cobra, con Restif de la Bretonne, un aspecto más fantástico, que recuerda a Cyrano, Holberg o Casanova, al menos en sus expresiones noveladas. Pues en Restif hay dos utopistas: uno, creador de tratados (es la serie de las *Idées singulières* [«Ideas singulares»], publicada de 1769 a 1789); el otro, autor de relatos utópicos, es el que nos interesa directamente aquí.

Con *Le Pornographe* («El pornógrafo») (1769) se inicia la lista de los proyectos morales y de utilidad pública. Restif propone la creación, para reglamentar la prostitución, de los Parthénions, asilos para las muchachas públicas. Establece categorías según la edad y las «entradas en años» de buena conducta harán las veces de amas de llaves. En ellos se respetará la higiene, las muchachas estarán sometidas a vigilancia médica, sus hijos serán enviados al ejército o recibirán adiestramiento en oficios útiles, etc. En esto encontramos la primera señal del utilitarismo social de Restif. Partiendo del punto de vista de que la sexualidad nada tiene de pecaminosa, asigna a las prostitutas una misión en la sociedad y en cierto modo les confiere una dignidad profesional.[51] En ese sistema, que anuncia el de Fourier, la pasión erótica cesa de ser centrífuga para entrar en el complejo mecanismo en el que se elaboran el orden y la seguridad.

El mismo principio anima *Les Gynographes* («Los ginógrafos») (1777), obra en la que Restif define el lugar y el papel de la mujer, con espíritu, por lo demás, particularmente reaccionario. A diferencia de los niños, las niñas serán fajadas desde el nacimiento, pues «los movimientos de la niña deben ser retenidos y constreñidos desde el primer instante de su vida y prestarse a la modestia que se le debe inspirar» (pág. 63), ya que está destinada al hombre, «jefe y soberano de la sociedad». Aprenderá las tareas domésticas, las labores de punto y las artes de la seducción, ocupará su turno en el registro de las muchachas por casar; a las solteras se las enviará a un convento y a las libertinas a una fábrica. Restif establece multitud de matices

51. M. POSTER, *The utopian thought of Restif de la Bretonne*, pág. 8.

para las hijas de campesinos, de obreros, de burgueses y para las «señoritas». En caso de adulterio, la culpable será reprendida, azotada o rapada, según el grado de su falta; habrá costumbres diferentes para las viudas, las divorciadas, las ancianas, etc. Restif da rienda suelta aquí a su gusto por la reglamentación, siempre encaminada hacia la integración total del individuo en el orden social.

En cuanto a *L'Andrographe* («El Andrógrafo») (1782), presentado en forma de cartas pedagógicas de Alzan a su hijo, se basa en la primacía de la moral y la bondad. En una increíble acumulación de detalles, Restif regula la educación masculina de los 3 a los 20 años. El matrimonio es obligatorio, sólo los padres de familia acceden a los cargos de dirección. Se impone a todos el servicio militar y unas patrullas burguesas componen una especie de guardia cívica. Viven en comunidad de bienes, toman en común las comidas, unos reglamentos precisan las horas de trabajo, los días de descanso, las distracciones; evidentemente, se establece la existencia de graneros públicos. Al contrario de lo que se podría creer, Restif no suprime la nobleza: los gentileshombres, «como una nación diferenciada en el Estado» (pág. 123), engrosarán sobre todo las filas del clero y de la oficialidad del ejército.

Queda claro: esos proyectos utópicos nada tienen de revolucionarios, sobre todo después de Morelly o Deschamps. Lo que interesa ante todo a Restif es colocar a cada cual en su sitio, asignarle una función precisa en la mecánica social. Su comunismo se parece al de los monasterios, suprime las distinciones y refuerza la discriminación entre los sexos. Su moral es ante todo utilitaria y funcional. De hecho, no vemos cómo se puede decir que esos proyectos de reforma expresan, «por una parte, el estado de ánimo del campesinado y, por otra, el de las masas pequeñoburguesas y plebeyas que sufrían la explotación tanto feudal como capitalista».[52] En las obras antes citadas, el tema de Restif nunca deja de ser el hombre abstracto, en un complejo social que no lo es menos; su perspectiva sigue siendo ética. La obligación del trabajo, por ejemplo, conserva en él un ca-

52. A. R. IONISIAN, *Restif de la Bretonne et le communisme utopique*, pág. 91.

rácter mortal y nada tiene que ver con los problemas del desempleo que el siglo XIX imputaría a las carencias del sistema económico.[53] Por lo demás, si bien en *El andrógrafo* propugna el comunismo, *Le Thesmographe* («El tesmógrafo») (1789) nos muestra a un Restif que predica más bien el libre acceso a la propiedad, gracias al reparto de las tierras.[54] Sin embargo, vuelve al comunismo con *Monsieur Nicolas* («El señor Nicolas») (1794), en el que declara: «todos los vicios y todos los crímenes fueron resultado de la monstruosa propiedad del suelo» y añade que el comunismo es «el mejor de los gobiernos, el único digno de hombres racionales».[55]

Restif expuso también sus ideas en utopias «literarias» más o menos extensas.[56] Una de dichas utopías en miniatura la constituye el *Statut du bourg d'Oudun* («Estatuto del burgo de Oudun»), en las últimas páginas de *Le Pysan perverti* («El campesino pervertido») (1776 - carta CCLXXXVIII). Mediante una especie de combinación de su propio pueblo, Sacy, el espejismo espartano y las «reducciones» jesuíticas del Paraguay, Restif propone lo que el señor Chadourne llama un «koljós borgoñón», que, según decía Pierre Leroux, había inspirado el sistema de Fourier.

Restif imagina que la señora Parangon lega la granja de Oudun para que se construya en ella un burgo que reúna a varias familias. Toma como modelo las colectividades rurales de Auvernia, en las que reina una perfecta igualdad y la tierra está dividida en porciones de diez arpendes. Cada miembro recibe, como propiedad exclusiva, ocho porciones, diez arpendes de viñas y otros treinta de prados. La comunidad mantendrá a un cura y a un maestro de escuela. Sólo tendrá un granero y un refectorio; todas las semanas, quince madres de familia y quince muchachas por casar se encargarán de la cocina; se trabaja cinco días y medio a la semana; la recreación consiste en diversiones públicas (conversaciones para las mujeres hechas, bailes

53. M. POSTER, *op. cit.*, pág. 53.

54. F. PINGAULT, *Restif de la Bretonne communiste*, pág. 733.

55. F. PINGAULT, *ibid.*, pág. 736.

56. Además de las que citamos, habría también una aldea de cien familias en el *Nouvel Emile* (1776), asociaciones urbanas de 30 familias en *Les Nuits de Paris* (1794) y cuatro parejas sólo en el *Nouvel Abeilard* (1778).

para las niñas). Después de la oración vespertina en la iglesia, vuelven a casa, conscientes de haber cumplido con su deber —«no habrá un solo día en que alguien sea inútil»—, con el imperativo toque de queda. Si un cabeza de familia no atiende la parte de cultivo que le corresponde, ¡se ve privado de la mitad de su ración de vino los domingos y días feriados! Por último, sólo se conoce el matrimonio por inclinación recíproca, salvo en el caso de los jóvenes más meritorios, que tienen el privilegio de elegir soberanamente a su compañera.

Esa utopía agrícola ofrece el panorama de un convento espartano dirigido por jacobinos. Restif se interesa por el pueblo y el campesinado, pero una vez más su propósito es moral: lujo, egoísmo y propiedad privada arruinan la conciencia; hay que crear pequeñas sociedades familiares, que retendrán al campesino para que no vaya a pervertirse en la ciudad. La asociación permitirá al hombre reprimir sus malas inclinaciones en el marco de una existencia sencilla y frugal.[57] El comunismo de Restif remite a Licurgo más que a Marx.[58]

Cuatro años después, en *Les Contemporaines* («Las contemporáneas»), Restif pasa de la colectividad rural a la asociación urbana con *Les vingt épouses des vingt associés* («Las veinte esposas de los veinte socios») (1780), en la que Gérard de Nerval (*Les illuminés* [«Los iluminados»]) veía «una comunidad ya falansteriana». El joven Germinot reúne a veinte artesanos de la misma calle y subscribe con ellos un contrato de asociación: comunidad absoluta de bienes y ganancias, igualdad rigurosa de los miembros, eliminación de todo lujo, distracciones y juegos en común; las mujeres se repartirán las tareas domésticas; de la solución de las posibles desavenencias se encargará la sociedad, cada uno de cuyos miembros será por turno síndico o adjunto a esa función. Los niños, cuyos gastos de educación serán comunes, harán estudios según sus capacidades y se ayudará a los jóvenes matrimonios a instalarse. Todo ello compone, como en Oudun, una gran familia feliz, en la que todos se llaman «hermano» y «hermana». Si bien esa pequeña sociedad prefigura, en efecto, el falansterio fourierista, Restif presenta sobre todo la

57. M. Poster, *op. cit.*, pág. 57.
58. Ch. A. Porter, *Restif's novels*, pág. 46.

originalidad de construir su utopía expresamente para la gente humilde; con él el pueblo penetra en Utopía como algo distinto de una entidad abstracta; en esta obra hay un deseo de realismo cotidiano que es nuevo y que no volveremos a encontrar hasta las utopías socialistas del siglo XIX.

Por último, la *Découverte australe par un homme volant, ou le Dédale français* («Descubrimiento austral por un hombre volador o El dédalo francés») (1781) es una obra larga, compleja y extraña, en la que la abundancia de los ensueños seudocientíficos no deja de evocar el *Icosaméron* de Casanova. En la *Correspondance secrète* («Correspondencia secreta») (1782), Métra enumera las heteróclitas fuentes de Restif: «El fondo de esos cuatro volúmenes procede de los ensueños de *Telliamed*, de *La Nature qui apprend à faire l'homme* («La naturaleza que aprende a hacer al hombre») de Robinet, de las obras de M. de Buffon, de las de sus críticos, de la *Histoire générale des voyages* («Historia general de los viajes»): es como una novela en la que toda la inverosimilitud posible no ha podido salvar al autor de la aburrida monotonía. (26 de febrero de 1782). Juzgue el lector.

El humilde Victorin desea ardientemente a Christine, hija de un señor. Como es un hábil mecánico, inventa unas alas gracias a las cuales rapta a la joven y a otras varias personas, a las que establece en el Monte Inaccesible, en el Delfinado. Durante algunos años subsiste allí una comunidad bastante semejante a la de Oudun. Un día, Victorin decide llevar a todo su mundo a los antípodas y descubre, así, la isla Christine, donde funda una colonia. Para estrechar los lazos de amistad con los patagones, de doce a quince pies de altura, que pueblan la isla vecina, Victorin entrega a su hijo en matrimonio a una gigante.

En una isla vecina, los exploradores descubren razas extrañas de hombres simios, osos, perros, toros, corderos, ratas, caballos, ranas, leones, pájaros, serpientes, etc. Pero esa proliferación de seres fantásticos no es tan gratuita como la de la obra de Margaret Cavendish. Restif expone una curiosa cosmología vitalista, opuesta a la concepción mecanicista de Buffon, según la cual de la «copulación» del sol y los planetas brotó la vida. Restif, evolucionista y lamarckiano antes de tiempo, pero de forma fantástica, expone aquí —y muy por extenso— una «ciencia

extraña e irracional que combina todas las doctrinas del siglo XVIII»,[59] para anunciar el iluminismo romántico.

El país de los megapatagones, cuya capital es Sirap, en los antípodas de París, constituye un nuevo universo utópico. En él todos los bienes son comunes, igual que las mujeres; todo el mundo trabaja y siente horror de la ociosidad. La mujer soltera vive en un gineceo; la casada debe sumisión al hombre, que la protege. Se adora la Tierra y el Sol, manifestaciones visibles de Dios. Cada vivienda agrupa a cien familias, divididas en cuatro barrios dirigidos por un anciano, el Quartinier. Cuatro horas de trabajo cotidiano bastan; no hay ni teatro ni bellas artes, consideradas superfluas. Como «la igualdad ha cortado de raíz todos los vicios», no hay ni crímenes ni leyes penales. Los megapatagones, que viven según la naturaleza, han comprendido que «el único objetivo de la sociedad es el de hacer vivir a los hombres juntos y lo más agradablemente» (t. II, pág. 508). Con el suplemento de la fantasía novelesca y exótica, son, aproximadamente, los principios del *Andrógrafo*.

Hermantin, nieto de Victorin, se inspira en sabios magapatagones para redactar el código de la isla Christine, tercer fragmento utópico de esa novela prolija; el ejemplo precedente experimenta cierta liberalización. Los bienes son comunes, con la diferencia de que cada cual conserva su casa, donde vive con su mujer y sus hijos. Las leyes suntuarias imponen una vida muy sencilla: el trabajo es honorable y granjea a los más meritorios recompensas cívicas; los niños reciben la instrucción y el oficio que les convienen, independientemente de la situación de su padre, lo que parece indicar que Restif conserva las distinciones sociales; el jefe de la república será un anciano-soberano pontífice, ayudado por magistrados elegidos. El conjunto será una transacción entre ley natural y cristianismo primitivo: «En ello he visto la ley de la Naturaleza», dice Restif, «no para proponer que se la siga al pie de la letra, sino para que nos dé este sabio consejo: Así habla la Naturaleza; acerquémonos a ella sin violar nuestras instituciones sociales o, mejor dicho, hagamos de ella más o menos el fundamento de dichas instituciones; re-

59. M. POSTER, *op. cit.*, pág. 39. Sobre las ideas de Benoit de Maillet utilizadas por Restif, véase: J. ROGER, *Les sciences de la vie*, págs. 520-525.

formémoslas y, sobre todo, volvamos a poner en vigor las sabias máximas dadas a los hombres desde hace más de dos mil años por el santo legislador del cristianismo sobre la igualdad, la fraternidad, etc.» (t. I, pág. 9).

Restif no escatima exposiciones detalladas sobre la identidad tradicional naturaleza-bien, la supresión de la propiedad, la prelación de la comunidad sobre el individuo, lugares comunes de la literatura utópica desde Fénelon. Lo original no es tanto la fantasía exhuberante del *Descubrimiento austral*, aun cuando admiremos más en él, como Nerval, «un alegato muy ingenioso en pro de la aerostación». Lo más interesante en Restif se encuentra en los *Estatutos del burgo de Oudun* y las *Veinte esposas*, en los que la utopía abandona el marco del viaje imaginario para instalarse en los campos y las ciudades franceses, poblados por las clases pobres de la sociedad: sus salvajes son los campesinos y los artesanos. Con él se eclipsan los tahitianos y el hipotético hombre de la naturaleza para dejar sitio a personas reales. En ese sentido, sus utopías constituyen una etapa en el camino del socialismo utópico del siglo XIX.[60]

Ello no impide que el pensamiento de Restif siga siendo ante todo de carácter moral; con ello se mantiene sin lugar a dudas, como subraya acertadamente M. Poster, dentro de la tradición de Moro, aun cuando en algunos aspectos anuncie a Fourier. En una palabra, es un utopista de transición. Los Morelly, Deschamps y otros procuran inscribir sus ciudades ideales en la totalidad de un plan que las supera: al reorganizar la sociedad humana tanto desde el punto de vista religioso y moral como desde el social y económico, intentan definir las condiciones de una armonía global con un como mito newtoniano y cósmico de orden y uniformidad en segundo plano. Construyen de conformidad con un diseño metafísico, en el que el hombre recobra, pero no crea, la ordenación natural y universal; acude a ocupar en ella el lugar que se le ha asignado inexplicable pero necesariamente. En cambio, Restif es tal vez el único, al menos en sus pequeñas utopías, que articula sus construcciones sobre una base casi únicamente social.

---

60. M. POSTER, *op. cit.*, pág. 72-73.

El orden natural entraña igualdad y comunismo, decían Morelly y Dom Deschamps. ¿Seguro que era así? Otra escuela excluía el comunismo, al tiempo que invocaba también a la inevitable naturaleza.

Los fisiócratas se presentan como defensores pertinaces de la propiedad: Mercier de la Rivière lo declaraba en *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* («El orden natural y esencial de las sociedades políticas») (1767). ¿Qué querían aquellos fisiócratas? Multiplicar las grandes haciendas agrícolas, suprimir los derechos feudales y las barreras fiscales que paralizaban la producción, promover el intercambio, lo que explica el «dejad hacer, dejad pasar» de Gournay. En el plano político, son hostiles no sólo a la igualdad, sino también a la teoría liberal de la separación de los poderes. «Que la autoridad soberana», declara Quesnay (*Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole* [«Máximas generales sobre el gobierno económico de un reino agrícola]»), sea única y superior a todos los individuos de la sociedad», y Mercier encarece: «Lo esencial de la autoridad es que no puede compartirse». Resultado: un Estado fuerte, el «despotismo legal»,[61] en el que los nobles conserven la prelación, pues la nobleza es «la esencia de la monarquía». A juicio de los fisiócratas, se trata de leyes naturales emanadas del Ser supremo: una vez más, la inspiración es teleológica. Si se quiere que reine el orden natural querido por Dios, hay que instaurar la libertad y, por tanto, condenar las reglamentaciones y las asociaciones, cercenar los obstáculos de la libre circulación de las riquezas. En este caso, como en el anterior, se espera el advenimiento del orden «natural» y los fisiócratas tuvieron también sus utopistas.

De una fisiocracia bastante vaga y mal definida procede el anónimo autor del *Voyage de Robertson dans les Terres australes* («Viaje de Robertson a las tierras australes») (1766), supuestamente traducido de un manuscrito inglés. El protagonista, que

61. Sobre esta cuestión, véase: H. SÉE, *Les idées politiques en France au XVIIIè siècle*, pág. 159, y sobre todo G. WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique en France*.

se había embarcado en 1585 en uno de los navíos de Francis Drake, arriba a una isla en la que el señor Taumelli le enseña la historia de su país. Antaño, los australianos, abrumados por los impuestos, vivían bajo una monarquía degenerada e impotente, en un caos de leyes inútiles. Un rey sabio y un ministro vigilante habían proyectado una reforma según los principios del *Contrato social* —¡se ve que los problemas de cronología no preocupan lo más mínimo al autor!—, pero renunciaron a ella por considerarla demasiado «racional y artificial». Conque decidieron atenerse a un orden natural: «Siento que hay un orden moral... Siento que estoy en dicho orden, todos los deberes de la ley natural están trazados en mi corazón en caracteres imborrables. Escucho su voz, la obedezco y estoy en el camino de la sabiduría» (pág. 192).

Desde entonces, prosigue el autor, todos los ciudadanos son iguales en derechos y los bienes son comunes; no hay comercio, salvo con el exterior. Sin embargo, el régimen mantiene la distinción entre los nobles, defensores de la patria y que viven en la opulencia, y los cultivadores, que alimentan a la nación: esa supremacía de jenízaros no deja de recordar a Platón. Las ciudades, libres del comercio y la industria, quedan desiertas, pues los habitantes se trasladan al campo, donde se alzan los almacenes públicos. El regreso a la tierra es tan general, que los australianos eluden el contacto con las naciones mercantiles: los pilenois, tristes pero orgullosos (los ingleses), los fonfanianos, ávidos y desconfiados (los holandeses), los pompanois, ligeros y suficientes (los franceses), etc. Robertson vuelve a Inglaterra y, según afirma el narrador, William Penn se inspira en sus relatos para fundar una ciudad ideal en América.[62]

En realidad, se trata de una utopía confusa. El autor ataca los Parlamentos, que usurpan el poder real, sin por ello propugnar la monarquía absoluta; la tierra es sin lugar a dudas la única fuente de riqueza, como en el caso de los fisiócratas, pero igualdad y comunidad encajan mal en el sistema.[63]

Más clara y prolija es *L'Ile inconnue, ou Mémoires du cheva-*

62. El autor da muestras de clara desenvoltura respecto de la cronología: Robertson vuelve a Londres en 1644, ¡el mismo año del nacimiento de Penn!

63. N. VAN WIJNGAARDEN, *op. cit.*, pág. 222.

lier des Gastines («La isla desconocida o Memorias del caballero des Gastines») (1783-1787) de Guillaume Grivel (1735-1810), abogado en Burdeos y después profesor de derecho en París y miembro de varias academias provinciales. Pasemos por alto las aventuras del caballero des Gastines y de Eléonor d'Aliban, náufragos, unidos ante Dios, origen de una población numerosa y pedagogos cuyo breviario es el *Emile*. Todo eso ocupa, sin gran interés, gran parte de las 1.500 páginas de la obra.

El gobierno es monárquico, pues ésa es la forma más natural de poder: la ley vela por el respeto absoluto de la propiedad privada: quien atenta contra ella es castigado con trabajos forzados. En un sistema totalmente agrícola, el Estado percibe un impuesto de 1/6 sobre las tierras más fértiles y de 1/10 sobre las otras; los agricultores están considerados los únicos productores. En virtud de esos principios, la colonia prospera. Un día se les ocurre la posibilidad de establecer una república, con el pretexto de que el sucesor de un rey no siempre está capacitado, pero en la votación vence el principio monárquico como más natural en su esencia.

En Mercier de La Rivière (1719-1794) encontramos a uno de los teóricos de esa escuela: *L'Heureuse nation ou gouvernement des Féliciens* («La nación feliz o gobierno de los felicianos») (1792) es la descripción de un pueblo «soberanamente libre bajo el imperio absoluto de sus leyes». Partiendo del principio de que todas las pasiones particulares son emanaciones del amor propio, «todas las instituciones civiles deben reunirse para que la opinión pública y cada opinión particular no cesen de vincular los intereses del amor propio a la práctica de la virtud» (t. I, pág. XXXI). Así, pues, la política debe orientar las inclinaciones naturales hacia el sentido común. Los felicianos han conocido diferentes sistemas de gobierno —de la anarquía al despotismo— y al final se han quedado con una monarquía constitucional en la que una asamblea de diputados ejerce el poder legislativo. Rechazan el principio de la igualdad material, pero reconocen la igualdad ante la ley. La propiedad privada está considerada la expresión del orden natural; se practica la libertad del comercio y la libre competencia, si bien atenuando ese liberalismo mediante reglamentaciones del Estado. Pero ese ligero intervencionismo no impide a

los agricultores felicianos conocer una total felicidad social y natural.

Sistema bastante semejante es el que propone el mediocre *Voyage à la Nouvelle Philadelphie* («Viaje a la Nueva Filadelfia») (1803) del abogado Joseph Saige; James Anderson es arrojado por el mar a una isla próxima a las Azores. En ella el derecho de propiedad es sagrado, pero está limitado, a fin de eliminar a la vez la opulencia y la miseria; la economía es puramente agrícola. Es una república en la que el legislativo pertenece al pueblo, mientras que un senado y dos cónsules ejercen el ejecutivo y siete tribunos velan por el respeto de la constitución y un pretor por el ejercicio del poder judicial. La utopía, fechada en 1791, se inspira en el modelo romano y propugna «la unión de la religión, la política y la filosofía», pues la religión es «el teísmo o religión natural». Se trata en cierto modo de una ciudad del *Contrato social*, poblada por vicarios saboyardos.

Por último, hemos de señalar, un poco aparte, la *Olbie* (1800) de Jean-Baptiste Say (1767-1832), discípulo de Adam Smith y representante del industrialismo. Su utopía es la respuesta (no coronada) a una pregunta formulada por el Instituto en el año V: «¿Cuáles son los medios y las instituciones apropiados para fundamentar la moral en un pueblo?» Say respondió que en primer lugar había de actuarse sobre las costumbres y, para ello, instruir al pueblo, pues «de él se elevan los poderes y de la cima del poder se desprende después la virtud o la corrupción» (pág. 6).

En Olbie se ha reducido la desigualdad de las fortunas y se ha redactado un código de economía política que debe conocer a fondo todo ciudadano encargado de una función pública. Se rechaza la ociosidad y el gusto por el fasto; cada cual trabaja, no con afán de lucro, sino por deseo de ser útil a la comunidad; se cotiza a cajas de previsión. El dinero alimenta las manufacturas y la industria. Se mantiene la propiedad, pues es necesaria, como explica Say en su *Cours complet d'économie politique pratique* («Curso completo de economía política práctica» (1828-1829): «La edad de oro de los poetas, la Utopía de Moro, el panorama de los habitantes de la Bética trazado por Fénelon son juegos imaginativos encaminados a agradar a la imaginación,

pero no constituyen una organización social posible. Hay que dejar eso para los novelistas» (t. III, pág. 221). En esa utopía de burgués ilustrado, el derecho de propiedad, mantenido dentro de límites razonables, sigue siendo «natural».[64]

Así, pues, en la Ilustración no faltaron las utopías que defendían lo *tuyo* y lo *mío*, si bien fueron menos originales y menos vigorosas que las de los partidarios de la comunidad de bienes. Obsérvese, sin embargo, sobre todo en cuanto a la concepción del poder político, hasta qué punto es la escuela fisiocrática poco unitaria y disciplinada en realidad, salvo respecto de algunos principios básicos. Como también buscan leyes naturales inmutables, las utopías de los fisiócratas celebran un sistema patriarcal y agrícola en vísperas de la revolución y del desarrollo de la industria: por eso, algunos ven en ellas el testamento de una sociedad condenada.[65]

SADE

En aquel siglo apasionado por la utopía, ni siquiera el marqués de Sade dejó de seguir la moda del género al introducir en sus novelas pasajes utópicos en los que se revela como conocedor de los métodos y los principios y bien documentado, por ejemplo mediante los viajes de Bougainville y de Cook.[66] *Aline et Valcour* («Aline y Valcour») (1788) iba a contar con dos de esas microutopías, en verdad muy diferentes una de la otra.

El primero de esos relatos nos presenta la isla feliz de Tamoé, en la que reina el buen Zamé, hijo de un oficial francés que fue el magnánimo legislador de los indígenas. Por haber recorrido Europa durante veinte años, Zamé conoce los daños causados por el despotismo, el fanatismo y la miseria. Por eso, piensa que «todos los hombres salen iguales de las manos de la naturaleza, la opinión que los distingue es falsa; dondequiera que sean iguales, pueden ser felices» (t. IV, pág. 266). En esa

64. E. TEILHAC, *L'oeuvre économique de J.-B. Say*, pág. 67.
65. J. SERVIER, *op. cit.*, pág. 188.
66. R. MERCIER, *Sade et le thème des voyages*, pág. 339.

isla los niños son educados por el Estado, pues el espíritu de familia es «siempre fatal para la igualdad y a veces peligroso para el Estado» (t. IV, pág. 291). Cada matrimonio recibe una casa y un terreno cuyo usufructo conserva hasta la muerte. Las únicas recompensas consisten en grados militares —«son quimeras, pero halagan»— y los castigos en humillaciones públicas. Por lo demás, hay pocos crímenes, porque el Estado no obliga a nadie a hacerse criminal: «Si se establece la igualdad de fortunas y condiciones, de modo que no haya otro propietario que el Estado y éste dé a cada ciudadano de por vida todo lo necesario para ser feliz, desaparecerán todos los crímenes peligrosos» (t. IV, pág. 314). Para alcanzar ese resultado, Zamé se ha convertido en un déspota ilustrado que rechaza el equilibrio de los poderes, porque provoca impotencia:

«... no debe haber un orden intermediario entre mi pueblo y yo ni competidores que, por sentir envida de mi autoridad, obren exclusivamente para minarla o debilitarla, que, por sentirse orgullosos de la suya, dirigirían sus esfuerzos exclusivamente a aumentarla, que, movidos por la avaricia, me negarían siempre la ayuda en el infortunio, que sin razón vertirían, crueles, la sangre de los pueblos, que, por ambición, perturbarían infaliblemente la igualdad que quiero establecer... Cuanto más divida mi poder, más lo debilitaré y, como no deseo otra cosa que hacer el bien, no quiero que nada me lo impida» (t. IV, pág. 271).

En este caso lo particular, como observa P. Favre, es que ese legislador considera al hombre inclinado hacia el mal: si no se impone un orden, crímenes, robos e incestos se multiplican. Pero, ¿donde radica el mal?, pregunta Zamé. No en la naturaleza, que tan sólo conoce actos indiferentes, sino en la ley, que decide arbitrariamente sobre el bien y el mal. Ahora bien, el hombre aspira espontáneamente a lo prohibido y desprecia lo lícito. Si la prostitución, la sodomía, la homosexualidad dejan de ser crímenes, si se muestra la virtud como deseable y difícil de alcanzar, los ciudadanos es esforzarán por alcanzarla.

Así, los habitantes de Tamoé viven felices cultivando su terreno cercado y contribuyendo a llenar los graneros públicos; los solteros sirven a la patria en todas las tareas pesadas; niños y niñas reciben la misma educación moral; ancianos, viudos e

inválidos son acogidos en hospicios... Zamé no tendrá sucesor: a su muerte, Tamoé se convierte en república, pues en adelante puede prescindir de un legislador. Como de costumbre, ese pueblo «virtuoso sin leyes, pío sin religión» (en él sólo se conoce un deísmo sentimental) alcanza una estabilidad que lo saca de la Historia y del devenir.

En el fondo, nada demasiado original: Tamoé reproduce los esterotipos de la literatura utópica y ese panorama idílico es una concesión a la moda o incluso una imitación tal vez, si pensamos hasta qué punto está en contradicción con el universo de Sade, ya que en ella nadie puede realizarse a expensas del prójimo.[67] La utopía de color de rosa no casa con el teórico del libertinaje. Por lo demás, Sade tuvo la ocurrencia de evocar en la misma novela un mundo muy diferente, que irónico, opone, a la sosa perfección de Tamoé: es el terrible reino de Butua.

Sainville, siempre en busca de su amada Léonore, llega esa vez al país de los cafres y los hotentotes. Lo hacen prisionero y lo llevan a la capital de Butua, donde vive el pueblo «más cruel y disoluto de la Tierra», que adora a un ídolo teñido de sangre humana. Un portugués, Sarmiento, esclavo desde hace veinte años, sirve de intérprete ante el rey Ben Mâacoro. Batua es un auténtico infierno. Alguaciles de aldeas y gobernadores de provincias eligen a un rey que es, sencillamente, el más cruel y pervertido de ellos. Ejerce un poder sin límites y mantiene al pueblo sometido a un pánico embrutecedor. Las mujeres, totalmente sojuzgadas, labran, cosechan, sirven de holocausto a los dioses; están tan despreciadas, que los hombres prefieren a los muchachos antes que a ellas y el país va despoblándose peligrosamente. Sarmiento expone a Sainville la filosofía de ese poder: «¿De dónde sacas tú eso de que los hombres son iguales?... El más fuerte tiene siempre razón» (t. IV, pág. 205). Se admiten todos los vicios, pues la única moral es la del mayor goce, sin preocupación por los demás, que no son sino un instrumento.

Ese pueblo, estúpido, ignorante y cruel, es aún crédulo y devoto; los sacerdotes enseñan la obediencia absoluta, practican los sacrificios humanos y sostienen el poder, pues «el gobierno

67. P. FAVRE, *Sade utopiste*, pág. 98.

teocrático sigue el plan del gobierno feudal» (t. IV, pág. 221). Ninguna sensibilidad ilumina el alma de esos monstruos: expertos en todos los vicios, criminales con placer, rematan a los enfermos y se comen a los muertos...

Sade propone en este caso un ejemplo seguramente único en la historia de la utopía. Un despotismo sin freno, totalmente arbitrario y entregado al ejercicio del mal, es presentado como un modelo. Mientras que Tamoé era un Tahití más, Butua es un anti-Tahití: el hombre, malo y perverso, pone en tela de juicio toda la filosofía del siglo a propósito de la bondad natural del hombre. Para Sade, no existe la alternativa naturaleza-virtud o civilización-corrupción. Además, la organización del reino es política sólo en apariencia. Ben Mâacoro es el libertino que dispone del poder absoluto: la sociedad de Butua goza de una vida sexual totalmente liberada, sin la menor prohibición; Sade describe «un Estado regido según principios de despotismo sexual»,[68] es decir, una ampliación hasta las dimensiones de un reino de las pequeñas sociedades libertinas que se desarrollan en libertad prácticamente por doquier en su obra. Como ha recordado atinadamente P. Favre, Butua no es en modo alguno una contrautopía, que sería negativa, como la de Huxley u Orwell; la utopía sadiana es, al contrario, positiva, pero es la de un hombre para quien el vicio es un ideal; modifica las constantes axiológicas y trastoca la moral. Su búsqueda, como en todos los utopistas, es la de la perfección, pero en el mal; Butua irradia un brillo infernal frente al paraíso dulzón de Tamoé.

Por último, encontramos una última especulación utópica en *La Philosophie dans le boudouir* («La filosofía en el tocador») (1795) en forma de libelo titulado: «Franceses, un esfuerzo más, si queréis ser republicanos». ¿Qué es la Revolución a juicio de Sade?, comenta P. Klossowski. Es la ruina de una jerarquía teocrática en la que «la ejecución del rey se convierte en el simulacro de la muerte de Dios» (t. III, pág. 357). De modo que la sociedad de la Revolución es la del parricidio y del crimen, «una comunidad que no podía ser fraternal porque era caínita» (t. III, pág. 358): el estado natural de la Revolución es el estado del crimen.

68. P. FAVRE, *op. cit.*, pág. 30.

Entonces, ¿qué necesitan los franceses para ser de verdad republicanos? El pueblo necesita un culto, pero no el cristianismo, sostén natural del despotismo; dénsele, pues, los «dioses del paganismo», es decir, una religión de la alegría y la vida, mientras que los espíritus libres se satisfarán con el ateísmo. Se cambiarán las costumbres, pues «es imposible que el ciudadano de un Estado libre se comporte como el esclavo de un rey déspota» (t. III, pág. 489). La libertad de pensamiento debe entrañar la de acción; sólo hay crímenes según la ley y no según la naturaleza, modelo del régimen de igualdad y libertad. Si no hay delitos religiosos, desaparece la pena de muerte; calumnia, impureza y asesinato dejarán de ser asesinatos, ya que no estarán prohibidos. ¿Y por qué ha de ser condenable el robo en una sociedad igualitaria, si da como resultado la «igualación de las riquezas»? La prostitución será una institución oficial, ya que «en el estado natural, las mujeres nacen vulguívagas» (t. III, pág. 501); el adulterio dejará de tener sentido, pues todos los niños pertenecerán a la patria, y el incesto, añade Sade no sin ironía, «debería ser la ley de todo gobierno cuya base sea la fraternidad» (t. III, pág. 508).

En una palabra, al apoyarse la Revolución en ese crimen que es el regicidio, la sociedad que crea no puede subsistir sino en función del crimen; al matar al rey, substituto de Dios en la Tierra, mató la divinidad; si Dios ha muerto, todo está permitido, puesto que no existen ya otras leyes que las de las convenciones sociales. Igual que Butua, la República según Sade es sin lugar a dudas una utopía positiva. Al derrocar los valores básicos, desemboca en una construcción tan coherente como la de sus predecesores: el libertino en busca de la felicidad la descubre según las mismas leyes, ya que no según los mismos criterios.

LA UTOPÍA EN EL BANQUILLO

El siglo XVIII, caracterizado por una variedad verdaderamente excepcional, contó también con autores para los que la utopía, que no era ni un mal ni un bien, resultaba impugnada en su propio principio. ¿Qué es la utopía? Un universo ideal-

mente regulado, en el que el individuo se funde armoniosamente en el todo, en el que el egoísmo y el interés particular quedan excluidos o al menos van encaminados a servir al orden general. Pero, ¿y si una sociedad fuera precisamente una mezcla de contrarios? ¿Y qué es del individuo en ese mecanismo de relojería? Y, al mismo tiempo, se coloca en el banquillo el ideal utópico.

El primero que puso en duda la ordenación de las construcciones utópicas fue el inglés Bernard de Mandeville (1670-1733), autor de la célebre *Fable of the Bees* («Fábula de las abejas»), utopía en forma de alegoría. Unas abejas vivían en una colmena, semejante en todo a la sociedad humana: había ociosos que en pleno lujo se aprovechaban del trabajo de los otros, bribones que engañaban a inocentes, los médicos no atendían sino a su reputación, los sacerdotes eran avaros, vanidosos y holgazanes, los ministros se llenaban los bolsillos y la justicia estaba corrompida. «De modo que cada orden estaba lleno de vicios, pero la nación misma disfrutaba de una feliz prosperidad... Los vicios de los particulares contribuían a la felicidad pública... Las trapacerías del Estado conservaban el conjunto, aunque todos los ciudadanos se quejaran» (t. I, pág. 10).

Harto de sus quejas, Júpiter se divierte un día volviendo a nuestras abejas perfectamente virtuosas. ¡Admirable resultado! Deja de haber mala fe en los procesos y, en consecuencia, desaparecen los abogados; desaparecen los criminales y, en consecuencia, los jueces, ujieres, carceleros y escribanos; los magistrados dejan de prestarse a la corrupción y uno solo hace la tarea de varios; los médicos dispensan tratamientos verdaderos y su número disminuye con el de los pacientes; la nobleza, que ha renunciado al lujo y al aparato, se encuentra desempleada. Y desaparecen los arquitectos, los pintores, los cortesanos cubiertos de oro, los comerciantes y las artes superfluas. Las abejas, debilitadas, diezmadas, son atacadas y vencidas por las obreras de otra colmena, menos virtuosas... La moraleja que de ello saca Mandeville es inequívoca:

«¡Abandonad, pues, vuestras quejas, mortales insensatos! En vano intentáis asociar la grandeza de una nación con la probidad. Sólo los locos pueden jactarse de gozar de los atractivos y las conveniencias

de la tierra, de adquirir renombre en la guerra, de vivir con total desahogo y ser al mismo tiempo virtuosos. Abandonad esas vanas quimeras. Es necesario que el fraude, el lujo y la vanidad subsistan, si queremos obtener sus dulces frutos (...) Así resulta que el vicio es ventajoso, cuando la justicia lo desbroza, elimina su exceso y lo agavilla. ¡Qué digo! El vicio es tan necesario en un Estado floreciente como el hambre para obligarnos a comer. Es imposible que la virtud por sí sola vuelva jamás célebre y gloriosa una nación. Para hacer revivir en ella el glorioso siglo de oro, es absolutamente necesario, además de la honradez, recobrar el madroño que servía de alimento a nuestros primeros padres» (t. I, págs. 25-26).

Este apólogo se presentaba de antemano como la antítesis del de los trogloditas en la obra de Montesquieu. Si la ausencia de vicio ha de significar ausencia de civilización, prefiramos los vicios. El relato de Mandeville, aun manteniendo la forma de la utopía, constituye una auténtica negación de la perfección utópica, que desconoce los instintos, los intereses, la emulación, la competencia; los paraísos basados en la virtud no son viables, porque desatienden la dinámica humana y social. Y, sobre todo, piensa Mandeville, la ambición, el gusto por el confort y el lujo y el amor de las artes no son vicios, salvo para la ingenua mentalidad de los soñadores que creen llegar a la felicidad por el nivelamiento y el ascetismo. Al idealismo utópico se opone en este caso una reacción realista basada en el hedonismo.[69] El bienestar no puede obtenerse por la mutilación de la naturaleza humana; obremos en pro de la felicidad, desde luego, pero para el hombre tal como es, no tal como lo soñamos. Así, pues, la tendencia antiutópica de Mandeville es muy clara: una sociedad virtuosa y libre es imposible, pues una sociedad no existe sino gracias a sus vicios y no pese a ellos.[70] Se trata sin lugar a dudas del punto de vista de un puritano pesimista.

Más ambiguo es el caso del sacerdote Prévost en los fragmentos utópicos que intercala en *Cleveland* (1731). Si bien se trata a primera vista de edenes semejantes a los que nos habían descrito Veiras o Fénelon, el autor de *Manon Lescaut* no parece apreciarlos en gran medida.

69. F. GRÉGOIRE, *Bernard de Mandeville et la Fable des Abeilles*, pág. 64.
70. B. BACZKO, *Lumières et utopie*, pág. 369.

En el libro III, Bridge, medio hermano de Cleveland, arriba a Santa Helena, colonia fundada por protestantes que huyeron de La Rochelle después del asedio de 1628. En ella establecieron una sociedad libre e igualitaria que desconoce las disputas religiosas. Los bienes son comunes, las cosechas se depositan en los almacenes generales; los domésticos trabajan la tierra, pero reciben una parte igual a la de sus amos; el gobierno es patriarcal, según el orden natural: «Cada familia está considerada un todo, del que el padre constituye la primera parte, los hijos la segunda y los domésticos la tercera. Nos tocan de tan cerca como las manos al cuerpo. No nos consideramos superiores a ellos sino como la cabeza lo es respecto de los demás miembros» (t. II, pág. 115).

Todo va bien hasta un día en que se aborda la celebración de matrimonios. Por cada cien muchachas sólo hay seis jóvenes disponibles. ¿Cómo preservar la igualdad, sino mediante un sorteo? Pero Bridge y Angélique se aman. En nombre de la armonía social, se pretende reglamentar el amor, pasar por alto al individuo en nombre de la colectividad. Esa sociedad que se considera construida sobre el orden natural rechaza el más natural de los sentimientos. «De seis que somos», declaran los jóvenes, «no hay ni uno solo que no esté resuelto a aventurarlo todo para recuperar una libertad que sólo se nos ha podido quitar faltando a la justicia» (t. II, pág. 344). Dicho de otro modo, la «isla feliz» es un mito, no hay felicidad allí donde el individuo se ve sometido a trabas. De entrada, Prévost tropieza con la contradicción fundamental de la utopía, entre felicidad colectiva y felicidad individual.[71] Por eso, abandonarán ese falso paraíso para trasladarse a una tierra, si no mejor, al menos más humana.

En el libro IV, el episodio de los abaquis es igualmente poco concluyente. Cleveland ha huido con Fanny y se ha juntado con una tribu salvaje, en algún lugar entre Virginia y Carolina.[72] Se pone a educar a los indígenas y perfeccionar sus disposiciones naturales. Como le parecen pacíficos y sociables, instaura entre

71. J. R. MONTY, *Les romans de l'abbé Prévost*, pág. 75.

72. P. VERNIERE, *L'abbé Prévost et les réalités géographiques*, págs. 626-635.

ellos un sistema patriarcal, les aporta el cristianismo —por medio, por lo demás, de una falso milagro que recuerda los manejos del impostor Omigas en la obra de Veiras—,[73] los disciplina y les enseña las ventajas del orden y la norma. En vano. Los abaquis, al verse libres para elegir, preferirán su estado anterior a la utopía bien intencionada, pero coercitiva, que Cleveland, déspota ilustrado, les preparaba.[74]

Por último, en el libro XIV, Cécile, hija de Cleveland, y su aya, la señora Riding, son salvadas por los nopandes, indios vagamente cristianos y dotados de muchas cualidades de que carecen los europeos civilizados. Por desgracia, también en este caso se consigue el orden a expensas de la libertad individual y el rey, por bueno que sea, no autoriza otra felicidad que la que se ajusta a las prescripciones; la señora Riding se apresura a huir de ese paraíso.

De modo que esta obra constituye una acusación de la utopía, porque ésta resulta claramente incompatible con la plenitud en libertad del individuo. Prévost condena una sociedad, perfecta tal vez, pero en la que todos deben vivir al ritmo de los demás y la libertad, otorgada de una vez por todas, es impuesta y no deseada. Lo que aparece por primera vez en esta obra es el reverso de la medalla, que tantos antiutopistas pondrían trágicamente de relieve.

Pero la desconfianza hacia la utopía culmina seguramente en los *Viajes de Gulliver* (1726), al tiempo que atestigua el éxito del género. En varias ocasiones, Swift establece paralelismos entre sus obras y los otros viajes imaginarios. Ora afirma hacer todo lo posible para «evitar el reproche de resultar aburrido y perder de vista lo esencial, al que con frecuencia dan pie los autores de "viajes"», ora finge modestia: «Mi historia no contenía sino acontecimientos ordinarios y no barrocas descripciones de plantas, árboles, aves y otros animales extraños, ni esas relaciones sobre las costumbres y la religión de los pueblos bárbaros que abundan en casi todas las obras de esa clase» (pág. 158). Ahora bien, Swift conocía admirablemente a sus predecesores:

73. J. SGARD, *Prévost romancier*, págs. 207-208.

74. Sobre el episodio de los abaquis como sátira del poder absoluto, véase: B. COOPER, *An Eigteenth-century dictatorship*, págs. 231-236.

utopistas como Moro, Veiras, Foigny, Cyrano, Tyssot de Patot o autores de viajes como Dampier, Herbert o Wafer.[75] Por lo demás, repite gran número de rasgos utópicos, aunque sólo sea la invención de lenguas nuevas o la arquitectura geométrica. En Lilliput, «la ciudad tiene la forma de un cuadrado y cada lado de la muralla tiene cinco pies de largo. Las dos arterias principales se cortan en ángulo recto y dividen la ciudad en cuatro barrios, etc.» (pág. 56); en cuanto a Brobdingang, es una casi isla «cortada de toda relación con el resto del mundo». Contra la utopía Swift emplea la propia utopía y la pulveriza mediante la caricatura y los elementos grotescos.

Ya en Lilliput aparece con evidencia la intención de desacralizar la utopía mediante la sátira y la ironía. No es que todo lo positivo esté ausente de ella: se castiga severamente a los delatores y los estafadores, en las funciones oficiales se prefiere la lealtad y las cualidades morales a la inteligencia; los niños son educados por el Estado, las escuelas de comercio son florecientes; no hay mendicidad gracias a los hospicios. Pero, aparte de eso, ¡cuántos comentarios burlones sobre la bajeza humana, sobre ese rey de dimensiones irrisorias, las disputas entre los que cascan los huevos por el extremo grueso (católicos) y los que lo hacen por el estrecho (protestantes), entre los Altos Tacones *(tories)* y los Bajos Tacones *(whigs)*. Y hay una profusión de alusiones transparentes a las intrigas parlamentarias, a la carrera en pos de las distinciones honoríficas, a las desgracias, a las guerras absurdas. Lilliput es sin lugar a dudas una utopía, pero que, lejos de mostrarnos como quisiéramos ser, arranca la máscara y nos muestra tal como somos en realidad: con toda la mezquindad.

Las cosas parecen ir mejor en Brobdingang, el país de los gigantes buenos, que se parece a una Inglaterra conservadora, pacífica y razonablemente liberal, tal como la deseaba Swift.[76] En ese país hay pocos libros, pocas leyes y tan sencillas, que no pueden contener más palabras que letras hay en el alfabeto. Los

75. M. VOIGT, *The sources of Gulliver's Travels*, pág. 14; R. W. FRANTZ, *Swift's Yahoos*, págs. 49-57; P. BOCKOWSKY, *Quellen zu Swifts Gulliver*, págs. 345-389.

76. P. FRÉDÉRIX, *Swift*, pág. 250.

gigantes sienten horror de la guerra —el rey rechaza espantado la propuesta de Gulliver de enseñarle el uso de la pólvora—, horror de las instituciones al estilo inglés, que considera vergonzosas e insensatas. El único principio de gobierno es el de hacer felices y prósperos a los pueblos:

> «Para él (= el rey), toda la ciencia del gobierno se reducía a algunos principios muy simples, al sentido común y a la razón, la justicia y a la bondad, al juicio rápido de las causas civiles y penales... Y me dijo que, en su opinión, quien hiciera crecer dos espigas de trigo o dos briznas de hierba en un punto del suelo que sólo abrigara una habría tenido mucho más mérito para la Humanidad y habría prestado un servicio mayor a su país que toda la calaña de los políticos juntos» (pág. 145).

¿Utopía? En realidad, Swift no cree en el paternalismo bonachón de Brobdingang y no nos lo presenta en serio como un ideal accesible, pues en lo humano no hay ideal. En Lilliput era la parodia mezquina de todo lo que consideramos solemne y noble; frente a los gigantes, nuestra realidad misma resulta ridícula e ignominiosa; allí Gulliver no es ya sino miembro de una «gentuza odiosa y diminuta», una criatura orgullosa llena de taras y vicios, incidente irrisorio de la naturaleza. Semejante pesimismo no podía presentar un paraíso utópico.

Con la isla volante de Laputa nos encontramos en el corazón de la furia antiutópica. Los habitantes, apasionados sólo por la música y las matemáticas, son teóricos lunares, desprovistos de todo sentido práctico. Sirven a Gulliver «un codillo de cordero cortado en forma de triángulo equilátero, un trozo de carne de vaca en estado de romboide y una morcilla cicloidal» (pág. 170), pero las casas están construidas de través y los sabios son tan distraídos, que sus domésticos deben golpearlos regularmente con una vejiga para despertar su atención. Los académicos de Lagado son unos soñadores responsables de la ruina y la decadencia del país: uno pretende extraer los rayos del sol de los pepinos, el otro intenta reconvertir los excrementos en alimento, un tercero quiere sacar del hielo pólvora para cañón, mientras que quienes preparan los colores para los pintores son ciegos de nacimiento. Más que de una utopía, se trata de una reconstrucción caricaturesca y lastimosa de la Ciudad

del Sol o de la Nueva Atlántida. En ella Swift desmitifica la filosofía y la metafísica, niega toda confianza a la ciencia, en la que no ve, la mayoría de las veces, sino charlatanismo. Hemos de decir que no construye nada en su lugar, que no ofrece contrapartida positiva alguna: aterrador pim pam pum ante el que se recogija amargamente su escepticismo.

No olvida la sátira política. Para someter las rebeliones, el rey hace descender la isla flotante: así, priva a los de abajo —Balnibarbi— de sol y lluvia, representación gráfica de la forma como Inglaterra oprimía a Irlanda. Swift ataca, con su habitual virulencia la explotación colonial por parte de una clase dominante y parásita.[77] Estamos lejos de los paraísos basados en la virtud, de la edad de oro de la utopía tradicional. De sus manos la utopía sale vaciada, globo lamentable en el que se ventilan todas las ilusiones y todos los mitos de progreso y excelencia de la naturaleza humana.

Pero en el viaje al país de los houyhnhnms es en el que Swift alcanza el fondo del horror. Nada más desembarcar, Gulliver divisa a seres subidos, como monos, a los árboles: «Las hembras eran más pequeñas que los machos. Tenían la cabeza cubierta de largos cabellos lacios, pero la cara estaba despejada de ellos y el cuerpo no presentaba sino un ligero vello, salvo en torno al ano y las partes genitales. Sus ubres colgaban entre las patas delanteras hasta casi tocar el suelo a cada paso. El pelo era de color variable —castaño, rojizo, negro, rubio— tanto en un sexo como en el otro. En resumidas cuentas, nunca he visto, en mis viajes, animales más repugnantes, más capaces de inspirar una antipatía instintiva» (págs. 231-232). Esos seres infames, esos animales innobles, son los yahoos, es decir, los hombres, perdidos por los vicios, encenagados en la basura, caídos en el más bajo grado de animalidad. Pues en eso consiste en verdad el pensamiento de Swift: la bestialidad es lo propio del hombre. Frente a ellos, luminosos de inteligencia, los houyhnhnms, la raza de los caballos racionales a los que ha «tocado en suerte una disposición natural a todas las virtudes y no tienen noción alguna, idea alguna, de lo que sería el mal en una

77. A.-L. MORTON, *op. cit.*, pág. 119; K. WILLIAMS, *Gulliver in Laputa*, pág. 61.

criatura racional, [pues] su gran principio [es el de] que hay que cultivar la razón y dejarse regir enteramente por ella» (pág. 277).

La invención de los yahoos es la respuestas más brutal al mito del estado natural que ilusionó a tantos utopistas. Para Swift, la creencia en la bondad natural del hombre parece ser el preludio a una como anarquía moral. A su juicio, recuerda R. M. Frye,[78] esa teoría es teológicamente peligrosa porque va encaminada a hacer olvidar la profunda corrupción del hombre caído y utiliza la retórica de la apologética cristiana para retratar a los yahoos, siempre descritos en términos relativos a la carne, lo que rebaja al hombre al rango del bruto. Pues el hombre es fundamentalmente malo y la poca razón que tiene no basta para elevarlo. En una carta a Pope (29 de septiembre de 1725), Swift decía haber querido mostrar que el ser humano no era *animal rationale*, sino sólo *rationis capax*.[79] Por eso, no coloca en él la esperanza, si es que la hay. Sólo los caballos totalmente racionales conocen el comunismo primitivo, sin leyes... inútiles; la célula social es la familia patriarcal, muy alejada de una supuesta civilización a la que Swift llegó a detestar. Pero la razón de los houyhnhnms es un ideal transcendente, un bien absoluto que supera las posibilidades terrenales,[80] y la conclusión, particularmente pesimista, se impone por sí sola: la utopía y la sociedad ideal tal vez existan, pero, para realizarlas, habría que salir del género humano, descubrir otra especie, exonerada del pecado original, liberada de los instintos y accesible al luminoso dictamen de la razón. Por haberse rozado por un instante con «esos seres absolutamente perfectos», a Gulliver, de regreso en Inglaterra, le costará mucho soportar el contacto con esos yahoos «civilizados» y admitir que es, inexorablemente, uno de ellos.

Con Mandeville, Prévost y Swift, el género vuelve contra sí mismo sus propias armas. En nombre del realismo en el caso del primero, del individualismo en el del segundo y del pesimismo en el del tercero, la utopía se ve colocada en el ban-

78. R. M. FRYE, *Swift's Yahoo*, pág. 205.
79. R. S. CRANE, *The Houyhnhnms*, pág. 81.
80. I. EHRENPREIS, *The meaning of Gulliver's last voyage*, pág. 35.

quillo, denunciada como absurda, nefasta o inaccesible. Siglo extrañamente lúcido que acabó poniendo en tela de juicio sus propias aspiraciones. De la utopía a la antiutopía se había dado un paso; habría que esperar un siglo para pasar de la utopía a la contrautopía, que llevaría hasta un extremo absurdo y trágico las intenciones de los utopistas tradicionales y mostraría el peligro de los sueños de perfección y de uniformidad.

DE LA UTOPÍA A LA UCRONÍA

Con los tres siglos que llevaban multiplicándose las utopías, ¿se habría agotado la imaginación? El horizonte utópico estaba sembrado, hasta perder la vista, de islas felices a las que indefectiblemente se arribaba a raíz de un oportuno naufragio o de un viaje de exploración. ¡Dios sabe el éxito que había tenido ese procedimiento desde Tomás Moro! Los utopistas hicieron todo lo posible para variar un poco el marco: pensaron en África, en las tierras australes; fueron bajo la tierra, probaron la Luna, el Sol, los siete planetas...

Cierto es que el espacio imaginario ofrecía recursos, pero no era inagotable y presentaba el inconveniente de hacer poco creíble la utopía. Era sin duda, según la fórmula de R. Ruyer, un «ejercicio mental sobre las posibilidades laterales», una especulación sobre un universo paralelo en el que no era indispensable creer. Dos elementos iban a hace renovarse la utopía en el siglo XVIII: el hastío respecto de un esquema trasnochado y la fe en el progreso.

Entonces, ¿cuándo apareció la idea de que el tiempo imaginario podía ofrecer una mayor plasticidad que el espacio? Se ha indicado el *Epigone, histoire du siècle futur* («Epígono, historia del siglo futuro») (1659) de Jacques Guttin, que contenía una embrionaria proyección en el tiempo. Dos obras del mismo tipo aparecieron en Inglaterra: *The Memoirs of the twentieth century* («Recuerdos del siglo XX») (1733) de S. Madden, visión de la Europa de 1997, en la que los jesuitas controlan Italia e Inglaterra domina a Rusia, y *The Reign of George VI, 1900-*

1923 («El reinado de Jorge VI, 1900-1925») (1763), descripción anónima del soberano ideal y de las relaciones entre las potencias europeas.[81] En Francia, vemos una aplicación de ese principio en una serie de artículos del *Mercure de France* (1755-1756) que el autor propone como «memorias de una sociedad de letrados» publicadas en el *Mercure* del año 2355; califica así su procedimiento: «es dar ser a la posibilidad, realizar las conjeturas». A comienzos de 1771, el padre Galiani confía a Mme. d'Epinay su intención de «lanzar [en otro ensayo] un vistazo profético sobre el estado que tendrá Europa dentro de cien años» mediante una «historia del año 1900» o *Histoire du vingtième siècle* («Historia del siglo veinte»). Esa novela, que destinaba a la *Correspondencia literaria* de Grimm, no superó la fase de proyecto; no obstante, Galiani dejó un esbozo muy preciso de ella, suficiente para comprobar que se habría tratado de una auténtica utopía en el tiempo.

Pero el mérito de ser el padre de la utopía moderna iba a recaer en 1770 en Luis-Sébastien Mercier (1740-1814), polígrafo estimable que en su época conoció una notoriedad europea y cuyo famoso *Tableau de Paris* («Panorama de París») aún conserva su interés. A él debemos la primera utopía en el tiempo o ucronía: *L'An 2440. Rêve s'il en fut jamais* («El año 2440. Sueño como jamás se conoció»). La obra, aparecida en un volumen en 1771, conoció varias ediciones y aumentó hasta los tres volúmenes de la versión definitiva de 1786. Mercier se jactaba de haber previsto en ella la Revolución.

El procedimiento es aún elemental. Una noche, después de una larga charla con un amigo, Mercier se duerme y no tarda en soñar que se despierta. Para estupefacción suya, se encuentra transformado en anciano en las calles de un París claro, limpio, animado por habitantes de rostros sonrientes. Un cartel lo informa: está en 2440 y, por tanto, ¡ha dormido 672 años! Un hombre amable lo aborda y se ofrece a ser su cicerone en el París del siglo XXV.

¡Qué sorpresa para el viajero del tiempo! Por doquier encuentra el ejemplo de una vida de familia apacible y virtuosa, jó-

81. W. H. G. ARMYTAGE, *Yesterday's tomorrows*, pág. 19. Véase también la nomenclatura de I. F. CLARKE, *The tale of the future*.

venes modestos, convencidos de sus deberes, educados según los principios de Rousseau, animados de un deísmo ferviente. Se entera de que la enseñanza se ha vuelto sobre todo práctica, el colegio de las Cuatro Naciones enseña las lenguas vivas y la Universidad se ha despojado de toda pedantería. ¿Milagro? No: simplemente el hombre ha seguido la pendiente de su «perfectibilidad» indefinida. Las ciencias, admirablemente desarrolladas para el bien de todos, han sabido «extender la dominación del hombre dándole el medio para ejecutar los trabajos que pueden engrandecer su ser» (pág. 298). En esa época, hospitales salubres acogen a los enfermos y la asistencia pública alivia las escasas necesidades. Ya no hay detenciones arbitrarias ni órdenes de detención indefinida. La gente se expresa sin miedo, pues «la libertad de prensa es el verdadero criterio para juzgar la libertad civil» y la *Enciclopedia*, en tiempos perseguida, es ahora un libro elemental que consultan los niños. Por último, la Bastilla, símbolo del despotismo, ha sido «derribada por un príncipe que no se consideraba el dios de los hombres» (pág. 112).

La justicia funciona según las ideas de Beccaria: laicización del derecho penal mediante la distinción entre delito y pecado, código preciso y claro, penas proporcionadas a los delitos, supresión de las detenciones arbitrarias y de la tortura: toda la esperanza del siglo de las Luces. La literatura, depurada, está ya representada sólo por los mejores, entre ellos Shakespeare, Young, Tasso, Fénelon, Beccaria y sobre todo Rousseau.

En el siglo XXV, la fe es sencilla, revelada por la observación de la naturaleza y por la ciencia; conventos y monasterios han desaparecido, pero quienes tienen vocación se entregan al servicio público y se encargan de los trabajos peligrosos, repulsivos o duros. Francia sigue siendo una monarquía en la que reina Luis XXXIV, que no tiene nada en común con «ese vil populacho de reyes que habrán atormentado en todos los sentidos a la especie humana». Como auténtico padre del pueblo, sencillo y sin fasto que es, se pasea por las calles. La nobleza sigue existiendo, pero ya no es hereditaria y presta servicios meritorios. Esos soberanos saben que «la elección del pueblo es la única base de su grandeza» y gobiernan exclusivamente según las leyes, pues «imperan las leyes y ningún hombre está por encima de ellas» (pág. 335). La teoría de la separación de los po-

deres, expuesta antaño por Montesquieu, se practica desde hace mucho y el rey no es ya sino el jefe del ejecutivo, mientras que el legislativo incumbe al pueblo.

La economía básica es agrícola; el campesino es feliz y próspero y está protegido de la escasez por los graneros públicos; se ha proscrito el lujo, se ha renunciado a las colonias y a la abominable trata de los negros. El ciudadano ya no está abrumado por los recaudadores de impuestos, sino que los entrega espontáneamente en cofres situados en las esquinas de las calles. Impera la paz universal, pues ya no hay guerras de conquista. Mercier, profundamente cosmopolita, considera «el universo una sola y misma familia reunida ante los ojos del padre común» y considera que «el patriotismo es un fanatismo inventado por los reyes». Las ventajas del progreso se han extendido a todas las naciones, igualmente felices.

Ante tanta felicidad, Mercier vierte lágrimas de alegría. No se cansa de recorrer ese París feliz y libre, cuando se le ocurre la idea de volver a ver Versailles. Pero allí donde se levantaba un monumento de fasto y magnificencia no encuentra sino ruinas. En medio de esos vestigios llora una sombra lamentable: es Luis XIV, al que Dios ha condenado a rondar por ese lugar; gime: «¡Ah! ¡Si hubiera yo sabido!» Y ése es el fin del sueño.

Como se ve, la utopía de Mercier es la de la fe en el progreso, esa misma fe que animó el siglo, del *Discours sur les progrès de l'esprit humain* («Discurso sobre los avances del espíritu humano») de Turgot (1750) al *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* («Esbozo de un panorama histórico de los avances del espíritu humano») (1795) de Condorcet. El optimismo y la creencia en la perfectibilidad no tienen nada de providencial. El hombre construye mediante el pensamiento lo que no puede dejar de ser; no es que imagine el futuro histórico, sino que se adelanta a él. En otros términos, la experiencia mental sólo aspira a prolongar, a relevar la experiencia histórica. Como en las utopías primitivistas, el tiempo conserva, sin embargo, una dimensión metafísica: es la materia en la que se elabora el futuro, cumplimiento de los principios contenidos en la naturaleza humana.[82] Por eso, Mercier elige como epígra-

82. B. BACZKO, *Le mot de l'enigme*, pág. 10.

le la palabra de Leibniz: «El tiempo está preñado del porvenir.»

Veinticinco años antes de la obra de Condorcet, *El año 2440* se presenta como una materialización de las esperanzas de progreso. Hasta ahora, el ideal de los utopistas había estado determinado de antemano, había sido inmovilista, había estado al abrigo de la Historia, protegido contra todo deterioro, fijado en un *statu quo* de perfección. Mercier aporta a su construcción el ritmo del porvenir y sus parisinos del siglo XXV no creen haber llegado a la meta: «Nos queda por hacer», confiesan, «más de lo que hemos hecho.» Se ha podido decir que la utopía no concibe el progreso social sino como un regreso a un ideal dado de antemano y que para ella el tiempo no crea nada;[83] la obra de Mercier es a ese respecto una excepción: al renunciar a una perfección adquirida en pro de una perfectibilidad indefinida, cobra sentido precisamente con el devenir histórico.

En realidad, poco importa que Mercier «predijera» o no el futuro. *El año 2440* es ante todo una emanación característica del siglo XVIII y de sus reivindicaciones. Cierto es que sus ideas no son nuevas y las hemos encontrado con frecuencia. Se nutren de las de Montesquieu, Rousseau, Beccaria, Voltaire, la *Enciclopedia*, de todo lo que hacia 1770 representaba la creencia en el futuro. Es una obra de confianza, no revolucionaria seguramente, sino reformadora. Mercier está tan alejado del Estado Leviatán como de la utopía comunista al estilo de Morelly: quiere mejorar, modificar, no trastocar; lo que desea es construir, depurar mediante la ilustración y la educación moral el mundo en el que vivía.

Su verdadera innovación estriba en la creación de una forma nueva de la utopía; con él se convertía en *ucronía*. Al optar por creer en el progreso e instalar su paraíso en la Francia del futuro y ya no en una isla imaginaria, Mercier sacaba la utopía de la categoría de las especulaciones gratuitas para convertirla en un instrumento de investigación del futuro. Su utopía, armada con la experiencia del pasado y atenta a los datos del presente, entraba en el ámbito de la deducción y del cálculo de probabilidades. Deja de ser un ejercicio mental sobre una posi-

83. J. EHRARD, *L'idée de nature*, t. II, pág. 770.

bilidad lateral y se convierte en un ejercicio mental sobre una probabilidad ulterior.

La idea era tentadora. Sedujo a Restif de la Bretonne, autor de *L'An 2000* («El año 2000») (1790), comedia heroica en tres actos. En ese amanecer del siglo XXI, reinan la igualdad y la fraternidad, resultantes de la ya lejana Revolución; ya no hay otros privilegios que los de la edad y el mérito: es la virtud de Rousseau en una república a la antigua. Francia sigue siendo una monarquía, bajo Luis Francisco XXII, uno de cuyos antepasados escuchó, bien inspirado, los consejos del legislador Unipour: «Ese mortal era un hombre pobre; hizo un libro: es el de nuestras leyes. Un buen rey, Luis XVI, que reinó hace 211 años, convocó los segundos Estados Generales; Unipour les presentó su libro; lo adoptaron y desde aquel momento el género humano es feliz: ¡benditos sean Luis XVI, Unipour, los Estados Generales de 1789 y los de 1790!» (pág. 17).

En ese día de fiesta, se celebran las bodas que van a contraer las muchachas de 18 a 22 años y los muchachos de 21 a 26 y estos últimos tienen derecho, por orden de méritos, a elegir. Por desgracia, dos héroes aman a Désirée y uno de ellos se rebela contra la ley de la utopía: «¡Qué me importa, si la ley me hace desgraciado!» Pero esa rebelión, a diferencia de lo que ocurría en la obra de Prévost, no tendrá consecuencias: al final los dos muchachos rivalizarán en generosidad y todo volverá al orden. Utopía idílica y lacrimosa, que muestra, sin embargo, las esperanzas de la Revolución en sus inicios.[84]

84. Como era de esperar, la utopía de Mercier inspiró directamente a algunos autores de su época, pero se trató de obras mediocres y sin originalidad. Inició la serie un basilense con *Das Jahr 1850* («El año 1850») (1777), que trata de la habilitación de hospicios para los pobres y los mendigos. El mismo año, en Holanda, Elisabeth WOLFF-BEKKER propuso en unas pocas páginas un sueño al modo de Mercier, *Holland in 't Jaar MMCCCCXLI* («Holanda en el año MMCCCXL»). Después viene tal vez H. H. WITZEL, citado por la *Algemeine Deutsche Bibliothek* (t. 28, 1784, págs. 124-126), *Das Jahr 2440* («El año 2440») (1783). En 1792, un relato en lengua neerlandesa, *Het toekomend jaar 3000* («El próximo año 3000»), de Arend FOKKE SIMONSZ (1755-1812), sueño constituido por diálogos con los hombres del año 3000. El mundo ya no es sino una gran familia organizada según el comunismo; hay globos, máquinas aéreas. Dos años después, *Das Jahr 2500 oder der Traum Abradis* («El año 2500 o el sueño de Abradis») (1794) de Daniel Gottlieb MEHRING (1759-?). El

Si bien el género utópico proliferó en el siglo XVIII, que explotó todos sus recursos clásicos, la innovación principal de la Ilustración fue la invención de la ucronía, destinada a ser la forma tradicional de la utopía moderna. Cierto es que su técnica es aún torpe: Mercier no nos muestra el universo de 2440 desde dentro y seguimos entrando en él gracias al inevitable «sabio anciano»; a veces olvida su panorama del futuro para pasar a la crítica del presente. Así, pues, la anticipación no está del todo convencida ni es del todo convincente. Sin embargo, hemos de destacar el «truco» utópico del sueño del protagonista, destinado a una brillante carrera, ya que sería el comienzo de algunas de las ucronías más famosas del siglo XIX.

Diversidad y riqueza de la utopía en el siglo XVIII: de la significación mismas de la utopía clásica. Por último, supo expresar también, mediante la utopía, su naciente desconfianza respecto de la propia utopía, primera manifestación de la inquietud despertada por esas sociedades ideales en las que el individuo, aplastado por lo colectivo, se eclipsa.

Tal vez podríamos observar, con el paso de los decenios, cierta evolución hacia el comunismo y la tendencia igualitaria. Los conservadores, deseosos de preservar el orden social y la

---

autor, monárquico, lo espera todo del progreso de la educación, del *Aufklärung* y de la desaparición de las supersticiones; el hombre es bueno y lo único que necesita es ilustración; se desconoce la guerra; todos disfrutan los mismos derechos y libertades, etc. En 1810, *Ini, ein Roman aus dem 21. Jahrhundert* («Ini, novela del siglo XXI») de Julius VON VOSS (1768-1832) vuelve a inspirarse en Mercier para describir a Guido, futuro rey que ignora su destino, pues la ley dispone que los herederos del trono sean educados en un orfanato, y no se casará con una princesa extranjera, sino con una hija de su pueblo, Ini. Nada de todo eso tiene relieve, pero subraya el éxito de la invención de Mercier. Lugar aparte hay que reservar para la curiosa obra de Jean-Baptiste Xavier DE GRAINVILLE (1746-1805): *Le dernier homme* («El último hombre») (1805), epopeya en prosa y en 6 cantos. Tras haber entrado en el antro del tiempo, en las ruinas de Palmira, ve desarrollarse las últimas fases de la historia humana: catástrofes cósmicas, desaparición de la Luna, enfriamiento del Sol, trágica depoblación. El último hombre, Omégare, verá el comienzo de la resurrección de los muertos. Esos temas apocalípticos no están relacionados de verdad con la utopía, sino que fundan la novela de anticipación escatológica, tal como la encontraremos en *La máquina del tiempo* de WELLS o *Los últimos y los primeros hombres* de STAPLEDON.

propiedad, o de ordenar el existente con algunas reformas, se agrupan más bien en la primera mitad del siglo: Lassay, Varennes, Rustaing, Terrasson, el rey Estanislao, Listonai escriben entre 1727 y 1761. En la segunda mitad, aparte del enclave fisiocrático, los utopistas muestran una mayor inclinación en sus predicaciones hacia la igualdad y la comunidad y a veces llegan hasta la anarquía: Morelly, Tiphaigne, Deschamps, Restif proponen sus construcciones entre 1753 y 1782.

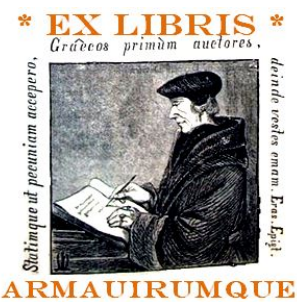
Por lo demás, al final del siglo la utopía intenta imponerse a la realidad, obligar a la Historia a reconocerla, como habían intentado ya hacer Tomás Moro y los niveladores de la revolución inglesa. Pues 1789 no satisfizo todas las aspiraciones. «La propiedad es sagrada», dijo Robespierre; en el Discurso preliminar del proyecto de Constitución de 15 de messidor del año III Boissy d'Anglas precisó: «Un país gobernado por los propietarios es lo propio del orden social.» Quedaban lejos los sueños de igualdad y reparto de los bienes. Entonces nació el movimiento de Babeuf, gracias al cual, como dice J. Servier, iba a resultar evidente «la contradicción que existía entre el ideal revolucionario de los burgueses y el del pueblo».[85] Ahí surge como un suplemento de revolución, movimiento plebeyo esa vez, que confía en la violencia para fundar el reino de la justicia e instaurar una «felicidad común» espartana y virtuosa. Para Babeuf y sus amigos, la igualdad de los derechos cívicos, si no va acompañada de la igualdad de los derechos políticos y pronto de la igualdad social, no es sino un señuelo. Sylvain Maréchal lo proclama en el *Manifiesto de los iguales*: «Queremos la igualdad real o la muerte; eso es lo que necesitamos... La revolución francesa no es sino la precursora de otra revolución mucho mayor, mucho más solemne y que será la última... Nosotros nos encaminamos hacia algo más sublime y equitativo: ¡el bien común o la comunidad de los bienes! Hay que acabar con la propiedad individual de las tierras: *la tierra no es de nadie*. Reclamamos, queremos el disfrute comunal de los frutos de la tierra: *los frutos son de todo el mundo*.»[86]

85. J. SERVIER, *op. cit.*, pág. 223.

86. Citado por M. DOMMANGET, *Babeuf et la conjuration des Egaux*, París, 1969, pág. 78.

Buonarrotti y Babeuf recogen en su doctrina los grandes temas utópicos: dividir el país en regiones que engloben los departamentos contiguos con una misma orientación económica; trabajo obligatorio para todos y socialización de la producción; abolición de la propiedad privada; educación de los niños en Casas nacionales; actividades limitadas a la agricultura, la ganadería, la pesca, los transportes, las artes mecánicas; desaparición de la moneda y del comercio minorista... Pero la conspiración fracasó y Babeuf fue condenado a muerte. Así se hundió aquella filosofía de la miseria, aquella «mezcla de terrorismo y asistencia social»:[87] era el fracaso de la utopía en marcha.

A fin de cuentas, la diversidad de las obras no debe hacernos olvidar que la utopía sigue presa de paradigmas cuya repetición engendra cierta monotonía. Raras son las obras que se basan en un análisis de la situación política y económica concreta. Una vez más, la imaginación bien intencionada de los utopistas ataca menos los males que el Mal filosófico y moral. Como diría Engels en *Socialismo utópico y socialismo científico*, el socialismo moderno «echa raíces en el terreno de los fenómenos económicos»; aunque reconoce como precursores a ciertos pensadores del siglo XVIII y aunque admira «los gérmenes de pensamientos geniales» de dichos precursores, recomienda abandonar «esa vertiente fantástica que pertenece enteramente al pasado». Para los utopistas de la Ilustración, la ciudad utópica sigue construyéndose lejos de los hechos; es el descubrimiento de nuevo de un ideal dado de antemano, como había que recuperar, según Rousseau, en su pureza los rasgos de la estatua de Glauco, desfigurados por el tiempo.



87. J. SERVIER, *op. cit.*, pág. 226.

V. EL SIGLO XIX

1. 1800-1850

Quien recuerde el número y la diversidad de las utopías del siglo XVIII no puede por menos de asombrarse ante la penuria que caracteriza la primera mitad del siglo XIX, al menos en el plano de la utopía literaria. En ese primer medio siglo, no aparece ningún utopista importante, aparte de Cabet.

En *Los años de viaje de Wilhelm Meister* (1821-1822), el viejo Goethe intercala fragmentos utópicos, al modo aún del siglo anterior. Es la misteriosa Sociedad de la Torre, que propugna la división del trabajo, la especialización, la producción útil y prepara la fundación en América de una comunidad que anuncia vagamente el saint-simonismo. Es también la Provincia pedagógica, donde un complicado sistema de ritos y símbolos enseña a los niños la «veneración respetuosa» y el sentido de la religión verdadera, que reúne las aspiraciones del paganismo, de la filosofía y del cristianismo.

Pierre-Simon Ballanche, el inventor de la «palingenesia social», propone en *La Ville des Expiations* («La ciudad de las expiaciones») (1832) como un vasto monasterio: «será en primer lugar una Esparta nueva y, además, un nuevo Paraguay. Fénelon vería una Salente cristiana» (pág. 5). Extraña utopía, toda «mística y regeneradora»: edificada gracias al mecenazgo de ricos industriales, se propone la recuperación de los criminales arrepentidos. La Ciudad alta alberga al jefe supremo y al Alto Tribunal. En el centro de la hacienda se eleva una ciudadela: es la Ciudad mística, habitada por los teósofos, sostenes de la Iglesia y «depositarios de las verdaderas tradiciones cristianas» (pág. 100). Por último, la Ciudad baja está reservada a los neó-

fitos, que han acudido a someterse a la expiación voluntaria. Consta de sesenta aldeas, cada una de las cuales cuenta con sesenta pequeñas viviendas individuales, semejantes a las celdas de los cartujos; cinco aldeas forman una parroquia, diez una justicia de paz, veinte una subprefectura, sesenta una prefectura. En ellas reina un silencio perpetuo, interrumpido solamente —mañana y tarde— por las oraciones y las letanías. Cambian con frecuencia de domicilio para no apegarse a él; las comidas, tomadas en común, van acompañadas de lecturas edficantes: para el «recluso», todas las horas del día tienen un empleo invariable, etc. Es la utopía mística de la fe en el progreso moral basado en el cristianismo, engendrador de igualdad cívica.

No siempre es tan serio el tono. Charles Nodier, por ejemplo, recupera la pluma de un Swift para burlarse del siglo aficionado a la industria y a la técnica, en una serie de breves relatos satíricos y extravagantes, descendientes directos de los viajes imaginarios caros al siglo XVIII. *Hurlubleu* o *Léviathan le Long* («Leviatán el largo) nos cuentan las aventuras de Berniquet, que se embarca en el «Progresivo»» en busca del hombre perfecto y desembarca en un archipiélago «todo él poblado de filósofos», muy semejantes a los de Laputa. En *Zerothoctro-Schah*, Breloque se entera, al final de un sueño de diez mil años, de que «no se puede encontrar precisamente la perfectibilidad completa... El máximo de perfectibilidad completa no lo tendremos sino hoy o mañana» (pág. 444); por último, el *Voyage dans le Paraguay-Roux* («Viaje al Paraguay rufo») nos muestra al joven Kaout't'Chouk, que ha ido a París a aprender la perfectibilidad, respecto de la cual no hay que poner nunca la mano en el fuego. Nodier, hostil al saint-simonismo y al positivismo, utiliza el viaje y la utopía para poner en ridículo los mitos de su época.

Con el mismo fin, pero con mayor pesadez, Emile Souvestre nos describe *Le monde tel qu'il sera* («El mundo tal como será») (1846), donde John Progrès, demonio de la perfectibilidad, proyecta a Marthe y a Maurice. ¡Qué espectáculo! Viajan en submarino, en aerostato o en obuses lanzados por túneles excavados bajo la tierra. Gracias a la división de la mano de obra, sólo hacen falta tres servidores y un cuarto de hora para llevar un vaso de agua; los niños son criados «al vapor» con leche sintética. Algunos elementos anuncian a Huxley, pero al modo iró-

nico: los niños son seleccionados desde muy pequeños para los oficios que ejercerán mediante un examen de las protuberancias del cráneo; el alumno responde a las preguntas apretando botones: si se equivoca, queda cogido en una trampa como una rata; se obtienen sabios en invernaderos y, mediante cruces atinados, se producen «mestizos industriales», proletarios perfectamente adaptados a su trabajo en la fábrica... En este caso como en el de Nodier, la utopía ya no es sino satírica y sirve para echar por tierra los mitos que ella misma ha segregado.[1]

Desde luego, todo eso no explica en absoluto las profundas transformaciones económicas y sociales, las convulsiones del pensamiento que conoció la primera mitad del siglo.

Los teóricos

Después de las conmociones provocadas por la Revolución y el Imperio, quienes habían soñado con el advenimiento de una era de fraternidad universal vieron claramente que 1789 no dejaba otra cosa que decepciones. En definitiva, la Revolución había faltado a su misión, la edad de oro por un instante vislumbrada se había esfumado. Sin embargo, a diferencia de algunos autores del siglo XVIII, ya no se cree en la posibilidad de encontrar la felicidad en un regreso al pasado ni en que la Humanidad se descarriara y corrompiese al instituir la propiedad. Ya en 1776 Adam Smith había sugerido en *La riqueza de las naciones* que el enriquecimiento sería el motor de la sociedad moderna. Y la Historia parecía sin duda darle la razón. Se cree en el progreso, basado en el desarrollo de la técnica: al mismo tiempo, gracias a la industrialización, el siglo XIX da sus primeros pasos hacia una sociedad capitalista. Una producción aumentada sin cesar por los perfeccionamientos, favorecida por

1. Hemos de señalar la existencia de *Euphonia ou la ville musicale* («Eufonía o la ciudad musical») (1853) de Hector BERLIOZ. En 2344, existe en Alemania una ciudad que no es sino «un vasto conservatorio de música». Su régimen es despótico, como la dirección de una orquesta; todos los habitantes son músicos, cantantes o, si acaso, fabricantes de instrumentos; están repartidos por los diferentes barrios según su especialidad, etc. Como se ve, la utopía se adapta a los proyectos más fantásticos.

una industria que experimenta un crecimiento titánico: ¿la abundancia, la felicidad, para mañana?

Cieto es que algo había cambiado. Ayer, la felicidad utópica se definía desde el punto de vista del ascetismo y la frugalidad, basada en una economía «natural», es decir, de simple susbsistencia. El utopiano, alimentado con la fraternidad, la igualdad y... el agua clara, ya que no la libertad, celebraba sobre todo el progreso moral del hombre.[2] Se sigue creyendo en él, pero el sueño resulta más cómodo. A la perfectibilidad moral se suma un deseo de bienestar material, de goce; incluso las utopías socialistas, como la de Cabet, revelarían esa tendencia a preferir el sibaritismo al espartanismo. En una palabra, la utopía se impregna de las ideas ambientales: la industria y la técnica deben estar al servicio de la abundancia con justicia para que en adelante todos vivan como burgueses.

Por desgracia, pronto hubo que desengañarse. Riqueza seguramente, pero no para todo el mundo. Un liberalismo agresivo y anárquico multiplicó la producción agrícola e industrial, pero en provecho exclusivo de los empresarios. El obrero de la industria, con frecuencia desarraigado del campo, no especializado, estaba mal pagado; sin protección, carecía de defensa ante el hundimiento de los salarios, las condiciones de trabajo, el paro, la enfermedad. La concentración capitalista provocó una trágica pauperización urbana y el nacimiento de un proletariado minado por la desmoralización, la criminalidad o el alcoholismo.[3] Si bien cierta sociedad económica se enriqueció, la mayoría de la población se empobreció.

Por reacción contra esa situación, nacerían —una vez más— sistemas que propondrían una organización más racional, un reparto más justo. De 1815 a 1848, hubo una profusión de teorías sociales generosas, imaginativas e inoperantes, que trazaron la fase heroica del socialismo antes de Marx, de Saint-Simon a Proudhon. La clase obrera, desorganizada, sin coherencia interna, incapacitada para constituirse en fuerza actuante, vivía apartada de esas construcciones *in vitro*. El

2. M.-L. BERNERI, *Journey through Utopia*, pág. 209.

3. CL. WILLARD, *Socialisme et communisme français*, pág. 10; J. DROZ, *De la Restauration à la Revolution*, págs. 69-70.

proletariado, clase mártir más que clase actuante, como dice Cl. Willard, no desempeñó papel alguno en ese socialismo conceptual que Marx y Engels llamaron «utópico».

El porvenir estaría en manos del tradicional Legislador genial, pues, según diría Saint-Simon, «el pueblo por sí solo es pasivo, indiferente, en ningún caso debe consultárselo». En cuanto a los medios de acción, pensaban Owen o Fourier, ¿por qué no habrían de surgir mecenas iluminados por la verdad, filántropos convencidos? Esa posición idealista e ingenua es la que Marx resumiría con dureza en el *Manifiesto comunista*: «Quieren substituir la organización gradual y espontánea del proletariado en clase por su ficción de una organización de la sociedad, ... establecer una pequeña Icaria, edición en doceavo de la Nueva Jerusalén. Y para dar cuerpo a todos esos castillos en el aire, se ven obligados a recurrir a la caridad de los corazones y de las bolsas de la burguesía.» Sea como fuere, la rarefacción de la utopía novelada en la primera mitad del siglo XIX se explica en parte por la proliferación de esos sistemas, tres de los cuales al menos tienen interés directo para nuestro propósito.

El inglés Robert Owen (1771-1858) se crió en el ambiente de las hilaturas y la industria textil, sector de vanguardia hacia 1785. Fue un *self made man* cabal, que a los veinte años empleaba a quinientos obreros; en 1800, su hilatura escocesa de New Lanark daba trabajo a mil. Convencido de la posibilidad de mejorar la condición obrera, luchó mediante la pluma y la acción. Introdujo la higiene en sus fábricas, creó mejores condiciones de trabajo, edificó almacenes y escuelas para los obreros, se negó a emplear a niños menores de doce años. Más aún: soñaba con realizar una comunidad modélica, llamó a todas las puertas, encontró dinero. En 1825, ochocientas personas se instalaron en los Estados Unidos en la aldea de Harmony («Armonía»), en Indiana. Partieron de principios de igualdad y autonomía, pero las disputas y disidencias arruinaron el intento: New Harmony («Nueva armonía»), primero de una serie de fracasos de realizaciones utópicas, se vino abajo en 1827.[4]

Sin embargo, Owen tenía su plan, expuesto ya en 1817 en el

4. Nuestro propósito aquí no es el de hacer la historia de esos intentos, por lo demás numerosos, furieristas, owenistas, icarianos, tolstoianos, etc. Remiti-

Report to the Committee for the Relief of the manufacturing poor («Informe al Comité de socorro de los pobres del sector fabril»). En él proponía la creación de una aldea industrial de 1.200 personas en un terreno de 500 hectáreas, vasto cuadrado dividido en paralelogramos. En él iba a haber edificios públicos, cocina, refectorio, escuela, iglesia, biblioteca, terrenos de juego plantados de árboles, almacenes, dormitorios, talleres, instalaciones agrícolas, etc. Esas autárquicas comunidades iban a subvenir a sus propias necesidades, con lo que librarían al Estado de la carga de los parados y ofrecerían a éstos una vida mejor y más digna. Owen recordaba a filósofos franceses del siglo XVIII; como ellos, creía en la razón, en el optimismo, en la educación. Sobre todo, como idealista impenitente que era, pensaba que bastaría con mostrar a los ricos en qué estribaba la felicidad para que renunciaran al instante a sus privilegios. En ningún momento concibe el proletariado como una fuerza actuante y autónoma. Al contrario, ese filántropo bien intencionado conservaba los rasgos de un potentado bienhechor, de «patrono ilustrado».[5]

En Francia, Saint-Simon (1760-1825), otro optimista, es el autor de *Le Système industriel* («El sistema industrial») (1821) y del *Catéchisme des industriels* («Catecismo de los industriales») (1823). «La imaginación de los poetas situó la edad de oro en la cuna de la especie humana entre la ignorancia y la grosería de los primeros tiempos... La edad de oro del género humano no está en absoluto detrás de nosotros, está más adelante, estriba en la perfección del orden social; nuestros padres no la vieron, nuestros hijos llegarán a ella un día: a nosotros corresponde abrirles el camino.» ¿Qué hacer para lograrlo? No abo-

---

mos para eso a diversas obras bien informadas (Véase: R. PICARD, *Le romantisme social*; J. PRUDHOMMEAUX, *Histoire de la communauté icarienne*; W. H. G. ARMYTAGE, *Heavens below*; V. L. PARRINGTON, *American dreams*; R. V. HINE, *California's Utopian colonies*; Ch. GIDE, *Colonies communistes et coopératives*; M. HALLOWAY, *Heavens on earth*). Hemos de señalar, sin embargo, que *The Blithedale Romance* (1852), esbozo utópico de Nathaniel HAWTHORNE, se basa en la experiencia falansteriana de Brook Farm, cerca de Boston, en 1841, en la que había participado el escritor. En su novela evoca el fracaso de la colonia.

5. A.-L. MORTON, *op. cit.*, págs. 149-151.

lir el capitalismo, sino, al contrario, promover y dirigir su desarrollo para crear una abundancia de riquezas que aprovechen a todos.[6] Saint-Simon reserva la dirección del Estado a la clase de los productores, de los industriales, por tanto, pero también de los banqueros, los científicos y los artistas. Lo nuevo en esa concepción es que la política no es ya sino un aspecto de la economía: la gestión social será más una administración de las cosas que un gobierno de los hombres.[7] El gobierno descansará en lo que E. Labrousse llama un «tricameralismo tecnocrático: una cámara de invención (ingenieros, artistas, escritores), una cámara de examen (matemáticos, físicos), una cámara de ejecución (dirigentes de empresas industriales, agrícolas, comerciales).[8] Un «Nuevo cristianismo», reducido de hecho a una ética, serviría para realizar la elevación moral del proletariado.

En resumen, Saint-Simon propugna sobre todo una organización racional de las riquezas, una economía planificada, un capitalismo «científico» y bienhechor, organizado por los propios capitalistas. Pensamiento generoso, pero también poco atento a las realidades y los antagonismos de clases. Después de su muerte, su socialismo sentimental y moral se transformó rápido en secta religiosa, cuyo mesías y papa a la vez se declaró su discípulo Enfantin.[9]

Por último, Charles Fourier (1772-1837) combina ideas acertadas con una imaginación extravagante. Como profeta inspirado, con frecuencia hace declaraciones megalomaníacas con el tono del iniciado que revela sus secretos. En su *Théorie des quatre mouvements* («Teoría de los cuatro movimientos») (1808) escribe: «Yo solo habré desenmascarado veinte siglos de imbecilidad política y a mí solo deberán las generaciones presentes y futuras la iniciativa de su inmensa felicidad. Antes de mí, la Humanidad ha perdido varios miles de años luchando contra la naturaleza; yo he sido el primero en ceder ante ella, al estudiar la atracción, órgano de sus decretos. Se ha dignado sonreír al único mortal que la ha incensado y le ha entregado

6. R. GARAUDY, *Les sources françaises du socialisme scientifique*, pág. 89.
7. E. BOTTIGELLI, *Genèse du socialisme scientifique*, pág. 17.
8. CL. WILLARD, *op. cit.*, pág. 12.
9. R. PICARD, *Le romantisme social*, pág. 301.

sus tesoros. Como poseedor del libro de los destinos, acudo a disipar las tinieblas políticas y morales y sobre las ruinas de las ciencias inciertas elevo la teoría de la armonía universal.»

Como todo el mundo, Fourier quiere que el hombre sea feliz. Ahora bien, el hombre desea naturalmente la felicidad: ¿cuál es, pues, el sistema social acorde con la armonía del mundo, que realiza ese proyecto? Durante siglos, los utopistas han pretendido someter las pasiones, causas de desórdenes. Fourier, al contrario, las considera buenas, ya que Dios las ha querido. En lugar de repudiarlas, hay que utilizarlas, después de haberlas enumerado y clasificado. Según él, hay doce: cinco sensuales (correspondientes a los cinco sentidos), cuatro afectivas (amistad, amor, paternidad, ambición), tres distributivas (cabalista o gusto por la intriga, compuesta o placeres de los sentidos y del alma, mariposeante o gusto por el cambio). Al agrupar a los individuos por «series apasionadas», se obtendrá la Armonía, en cierto modo como el concurso regulado de instrumentos diferentes realiza la sinfonía.

A diferencia de Saint-Simon, Fourier prefiere, antes que la industria, el regreso a la tierra. Se organizarán falansterios, asociaciones de producción y de consumo basadas en la copropiedad y la cogestión y que no practiquen el salariado, sino la participación en los beneficios. Una especie de palacio en forma de estrella, con galerías comerciales cubiertas, hospeda a de 1.500 a 1.600 personas, 7/8 de las cuales son cultivadores y artesanos y 1/8 artistas o científicos. En él encontramos vastos comedores, un consejo, una biblioteca, un templo, etc. Los niños, criados en común, recibirán una educación que aúne la instrucción y la práctica. En función de su pasión «mariposeante», cada miembro —que, por lo demás, conoce veinte oficios— ejercerá cinco o seis al día y cambiará al albur de sus humores. Los trabajadores, reunidos en función de su pasión dominante, forman grupos de acción animados por una sana emulación; el motor de esa sociedad será, pues, «la atracción pasional».

Con frecuencia se ha sonreído ante las ideas de Fourier, a quien R. Ruyer, llama «maníaco simpático», y es cierto que su imaginación clasificadora lo arrastra a veces hasta las fronteras de la chifladura. No sólo habrá horticultores, sino que, además, éstos se dividirán en cerecistas, peristas o incluso blanco-rosistas o

amarillo-rosistas; con el pretexto de que a los niños les gusta la suciedad, se les encargarán las tareas repulsivas; «diablillos» de dos a cuatro años desgranarán y seleccionarán los guisantes; madres apasionadas, las «niñeritas», se ocuparán de la educación colectiva; habrá incluso «bacantes» masculinos y femeninos para calmar las necesidades sexuales de los que carecen de compañía...

Pero, si bien el detalle es agradable en su exceso, no por ello deja de ser el principio: Fourier realiza la disciplina, no en la uniformidad, sino en la diversidad; como Restif, reconoce la utilidad social de las pasiones e intenta volver el trabajo atractivo.[10] Tampoco es un comunista, como tantos utopistas anteriores, ya que se basa más bien en la universalización de la propiedad y admite la desigualdad de las rentas (proporcionales a la parte invertida por los accionistas) y tan sólo vela por que incluso los más pobres no carezcan de nada; de hecho, propone en cierto modo una conciliación entre capitalismo y socialismo.[11] Fourier, enemigo de toda revolución violenta, escéptico respecto de una acción parlamentaria, esperaba poder poner en pie una «falange de ensayo» para demostrar que tenía razón. Tras haber lanzado un llamamiento al mecenazgo, durante veinte años iba a regresar puntualmente a su casa al mediodía en previsión de una hipotética cita. En vano: nunca hubo un magnate tocado por la gracia que llamara a su puerta.

Las teorías de Owen, de Saint-Simon, de Fourier, de muchos otros más, llenan hasta tal punto la primera mitad del siglo, que parecen no dejar espacio alguno a la ficción literaria, en cierto modo como si «el utopismo» devorara la utopía y ninguno de esos autores de sistemas se preocupó por mostrar sus principios aplicados en una utopía.[12] Sólo Etienne Cabet se dedicaría a realizar a sus sueños.[13]

10. CL. WILLARD, *op. cit.*, pág. 16.

11. E. LEHOUCK, *Fourier*, pág. 75.

12. En *Le peché de M. Antoine* («El pecado de M. Antoine») (1846), G. SAND escribiría: «La verdad comunista es tan respetable como la verdad evangélica, ya que en el fondo es la misma verdad» (t. II, pág. 115), idea que toma de Cabet. El joven Emile irá seguramente a fundar una grandiosa comunidad rural, feliz y justa, pero no aparece descrita.

13. Sin embargo, hemos de señalar el intenso interés sentido, en la misma época, hacia Campanella, traducido por Villegardelle en 1841 y por J. Rosset en 1844, y hacia Moro, traducido por Stouvenel en 1846.

La vida de Etienne Cabet es, de cabo a rabo, la de un militante, un hombre apasionado por la justicia y profundamente apegado a sus ideas. Nacido en Dijon en 1788, hijo de un maestro artesano tonelero, emprendió una carrera de abogado, pero en la Restauración se vio excluido del foro por haber tomado la defensa de algunos antimonárquicos. En 1822, se afilió en París al carbonarismo, que soñaba con el derrocamiento de los Borbones. Reintegrado y nombrado procurador general en Córcega, fue revocado en 1831 por su liberalismo y sus opiniones democráticas.

Elegido diputado de la Côte-d'or, fue acusado en 1832 de haber fomentado una insurrección. Huyó a Bruselas y después a Londres, donde pasó cinco años profundizando sus ideas comunistas y preparando su novela utópica. De vuelta en Francia en 1839, infatigable y siempre opositor al régimen, fundó periódicos, conoció a Marx y Engels, que lo apreciaron, pese a combatir su proyecto de emigración, porque, como Owen y Fourier, Cabet pensaba en colonias modélicas. Denunció también el golpe de Estado de Louis Napoleón, lo que le valió un nuevo exilio en Inglaterra, de donde pasaría a Nauvoo (Texas), donde ya en 1848 se estableció una colonia inspirada en sus ideas. Murió en Saint-Louis en 1856.

Así, pues, no cesó nunca de luchar por sus principios. Consciente seguramente de que un relato novelado le granjearía un público más amplio que un tratado abstracto, publicó en 1839, en el anonimato, los *Voyages et aventures de Lord William Carisdall en Icarie* («Viajes y aventuras de Lord William Carisdall a Icaria»); el mismo texto, firmado esa vez, reapareció en 1840 con el título de *Voyage en Icarie* («Viaje a Icaria»). Hemos de decir en seguida que no se trata de un logro literario: la insipidez de la intriga, el vago dúo sentimental inspirado en *La Nouvelle Héloïse* («La nueva Eloísa»), la increible minuciosidad descriptiva y explicativa de Cabet y el tono enfático hacen que su lectura resulte repelente; en cuanto a la presentación, no renueva en nada el esquema tradicional de la utopía.

La «intriga» en sí se resume en pocas palabras. Al final de 1835, el joven lord William Carisdall siente curiosidad por ve-

rificar los rumores que corren respecto de Icaria y decide pasar unos meses en ella. Descripciones y análisis se suceden, interrumpidos, mal que bien, por diálogos, por desgracia artificiales, extractos de diario íntimo y sobre todo por la historia de los amores de William y Dinaïse, de Valmor y Alaé. Todo ello no es sino una torpe concesión a las necesidades del género; lo esencial no es eso.

Icaria es una comunidad de grandes dimensiones, que cuenta con más de un millón de habitantes. Icara, su capital, tiene el aspecto geométrico particular de las ciudades utópicas: ciudad circular, río rectilíneo, calles anchas bordeadas de «dieciséis casas a cada lado, con un edificio público en el centro y otros dos en los dos extremos» (pág. 22). La ciudad está limpia, con aceras cubiertas e iluminadas, sin cafés, hoteles particulares ni mendicidad; los transportes consisten en servicios regulares de ómnibus gratuitos.

La administración política presenta la misma regularidad. La República cuenta con mil municipios, que eligen dos mil diputados por dos años; la Asamblea nacional se reparte en quince comités de ciento treinta y tres miembros, cada uno de ellos encargado de un departamento administrativo: constitución, educación, agricultura, industria, mobiliario, transporte, etc. Las asambleas provinciales tienen a su cargo cien provincias, cada una de ellas representada por ciento veinte diputados. En las asambleas municipales, menos numerosas, la democracia es directa. Evidentemente, el sufragio es universal.

Los principios económicos están bastante bien reunidos en el epígrafe de la novela: «Primer derecho: vivir. Primer deber: trabajar. A cada cual según sus necesidades, de cada cual según sus fuerzas» (pág. 1). Así, pues, cada cual ejerce una profesión útil. No hay comercio minorista, pues la República es el único proveedor, ni moneda, pues todos los servicios son públicos y gratuitos. Así, «los icarianos forman juntos una sociedad basada en la igualdad más perfecta. Todos están asociados, ciudadanos iguales en derechos y deberes; todos comparten igualmente las cargas y los beneficios de la asociación; todos forman también una sola familia, cuyos miembros están unidos por el vínculo de la fraternidad» (pág. 35). El Estado absorbe todas las funciones: medios de producción, bienes muebles e inmue-

bles forman el capital social; suelo y subsuelo constituyen la esfera social. Se nos dice que todas esas instituciones son resultantes de la sangrienta revolución de 1782, dirigida por el habitual legislador utópico, Icar, que se proclamó dictador.

Poco a poco se va perfilando un mundo asfixiante, en el que todo está previsto. Comités de especialistas establecen la lista de los alimentos reconocidos y «nadie puede consumir otros alimentos que los que estén aprobados y recogidos en ella»; se precisa el número de comidas, comunes, al menos a mediodía, su duración y su menú, y «cada ciudadano recibe la misma cantidad de un alimento cualquiera» (págs. 52-53). La ley define también la tela, el color, el corte de los vestidos, según la edad, la función y el sexo; son «elásticos», ¡a fin de que valgan para varias tallas! Cada casa está ocupada por una familia y los muebles son siempre los mismos, dispuestos en los mismos lugares, y se han fijado por decreto su forma y su número: es el «mobiliario legal». No es de extrañar que el icariano, dondequiera que vaya, se sienta siempre en su casa. En los talleres, el obrero hace siempre la misma pieza, lo que aumenta el rendimiento; no hay trabajos duros gracias a las máquinas, que substituyen a «doscientos millones de caballos o tres mil millones de obreros». Todos los oficios son igualmente válidos y la esposa del presidente del Ejecutivo cose flores en un taller de sombreros. En resumen: «somos iguales en todo, salvo en caso de imposibilidad absoluta», y la República es la Madre universal.

En semejante sistema, no se podía olvidar el problema de la educación. En su fundamento, Cabet recuerda a Helvétius: la naturaleza ha hecho a los hombres «iguales en inteligencia». La enseñanza abarca de los cinco a los dieciocho años y comprende la escritura, la lectura, la declamación, las ciencias naturales, las matemáticas y la música; ni lenguas muertas ni extranjeras, superfluas, ya que existen traducciones. «Nuestro gran principio es el de que cada enseñanza debe ser un juego y cada juego una enseñanza» (pág. 82). No debe haber emulación, que suscita el egoísmo y la ambición, ni castigos, sino unos tribunales escolares constituidos por los propios niños.

Una rigurosa educación cívica ha permitido abolir tribunales y cárceles, pues la sanción de un culpable —si lo hubiere— es el desprecio público. El teatro contribuye a la formación mo-

ral y Cabet lleva la minuciosidad hasta el extremo de ofrecernos el resumen de un drama histórico, que no da deseos precisamente de frecuentar las bibliotecas icarianas. Añadamos a ello fiestas nacionales en las que se celebran, en el caso de los jóvenes, los días del «nacimiento» a la vida escolar, obrera, cívica; fiestas públicas para que «no se admitan otros placeres que aquellos de los que puedan disfrutar igualmente todos los icarianos» (pág. 272).

En ese mundo se desconoce el adulterio y el concubinato, pues «en Icaria sólo hay muchachas castas, muchachos respetuosos y esposos fieles y respetados» (pág. 143); también se ha pensado en la protección de los espíritus influenciables. Los artistas trabajan en talleres, con horario fijo como los obreros, y, por lo demás, no se es reconocido escritor hasta haber hecho estudios y haber aprobado exámenes. No se hace favor especial alguno al genio, simple accidente de la naturaleza, que, por lo demás, encuentra satisfacción en sí mismo. Además, ¿acaso no tiene algo de culpa por haber tenido la insolencia de salirse de la norma? Por prudencia, se han quemado o refundido los libros malos del pasado (volvemos a encontrar los autos de fe en bibliotecas que figuran a la obra de Mercier) y una censura estricta se ocupa de las producciones recientes. Lord William, seducido, suspira: «Y estoy obligado a reconocerlo, todas estas maravillas son el efecto de la República y de la Comunidad» (pág. 143). Esos detalles invitan a investigar qué ha sido de la libertad individual en el paraíso icariano. La respuesta es sencilla: «Libertad no es sino el derecho a hacer todo lo que no está prohibido por la naturaleza, la razón y la sociedad; ... la pasión ciega por la libertad es un error, un vicio, un mal grave» (pág. 404). Hemos de entender que el icariano se abandona totalmente al Estado, pues la Comunidad «debe someter todas las voluntades y todas las acciones a su regla, su orden y su disciplina». Cierto es que, como el Rousseau del *Contrato social*, Cabet asegura que la ley no está impuesta desde el exterior y que no hace sino objetivar las voluntades de los ciudadanos, todos en perfecta armonía. Pero, ¿y las minorías?, se nos dirá. Cabet, como buen utopista, presume que no habrá descontentos. Es el eterno silogismo utópico: Icaria es el gobierno de la razón, todos los ciudadanos son racionales, luego.... *Quod erat demons-*

trandum. Eso explica la apología de la censura, del toque de queda y de la supresión de la libertad de prensa.

Queda la religión icariana, simple deísmo civil o «sistema de moral y de filosofía», sin ceremonias ni prácticas, y cuyos sacerdotes, casados, no son sino guías. Se ha rechazado la revelación y la Biblia, pero se admira a Jesús por «su proclamación del principio de la Igualdad, la Fraternidad y la Comunidad» (pág. 277), lo que aproxima Cabet a Saint-Simon.[14] Por lo demás, todos los utopistas de la época —socialistas, falansterianos, comunistas, por no hablar de los socialistas expresamente cristianos como C. Pecqueur o P. Leroux— están obsesionados por Cristo, que les parece un antepasado directo.[15]

La segunda parte de la obra se transforma en un tratado, en el que figura la historia del país hasta su liberación por Icar y un análisis de una situación económica, social y política que es en realidad la de la Francia del antiguo régimen. Cabet aprovecha para citar la larga lista de los filósofos y utopistas que le han inspirado, pues sus fuentes son numerosas: de Platón a Campanella, de la *Enciclopedia* a Morelly.[16] Para concluir, afirma su fe en un como providencialismo histórico: «Y decidme si no es la Providencia o el Destino los que parecen haber decidido que la Igualdad o la Democracia se desarrollarían y crecerían como la semilla que debe producir el más excelente fruto, como el feto que debe llegar a ser un Hércules... Como veis, pues, adversarios de la Comunidad, ¡han llegado los tiempos de la Igualdad y la Democracia!» (págs. 462-464).

Esa perorata mesiánica subraya un aspecto particular de la utopía de Cabet. A su juicio, su obra no es en absoluto una anticipación al modo de Mercier o de Restif. Como ha subrayado muy acertadamente el principal comentador de Cabet, J. Prudhommeaux, el *Voyage* es «un plan arquitectónico social», es decir, un programa cuya puesta en práctica podía comenzar en cualquier momento y en cualquier parte. Por lo demás, Cabet

14. J. PRUDOMMEAUX, *E. Cabet et les origines du communisme icarien*, pág. 123.

15. D. DESANTI, *Les socialistes de l'utopie*, pág. 286.

16. J. PRUDOMMEAUX, *op. cit.*, pág. 140-143; M.-L. BERNERI, *op. cit.*, pág. 220.

iba a intentar hacerlo, ya que en 1848 quinientos voluntarios tomaron posesión de una antigua colonia de mormones, en Nauvoo (Texas), y mantuvieron, mal que bien, el ideal icariano hasta 1898.

En el igualitarismo y el comunismo intransigentes de Cabet, habrá reconocido el lector un último refrito, más o menos cristianizado, del babouvismo revolucionario, que también combinaba la igualdad ante la ley con una estricta igualdad económica.[17] Por eso, se comprende que reprochara a los saint-simonianos su religiosidad y a los fourieristas su mantenimiento de la desigualdad de las fortunas. Pero un elemento importante lo distingue de la desigualdad de los seguidores ortodoxos de Babeuf: su rechazo obstinado de toda revolución violenta hasta el punto de que no vacila en escribir en el *Voyage*: «Proselitismo sólo y siempre proselitismo hasta que la masa adopte el principio de la comunidad... Y mi convicción al respecto es tan profunda, que, si tuviera una revolución en la mano, la mantendría cerrada, aun cuando hubiera de morir en el exilio»[18] (pág. 467). La utopía de Cabet, última ola amortiguada de la marea de los Iguales, no renunció al juego conceptual de la utopía clásica: su magnánimo Legislador sería el último de la historia del género.

2. 1850-1914

Con la segunda mitad del siglo XIX se inicia una era de mayor diversidad para la utopía. Las obras son infinitamente más numerosas que en los decenios precedentes, en particular de 1870 a 1914, y, mientras van escaseando los proyectos de legislación del tipo de los concebidos por Owen, Saint-Simon o Fourier, se ve también que la utopía socialista ya no constituye, ni muchísimo menos, la única variedad del género: se multiplican los proyectos anarquistas o antisocialistas; la utopía de eva-

17. J. O. HERTZLER, *op. cit.*, pág. 205; A.-L. MORTON, *op. cit.*, pág. 153.

18. Lo que puede parecer una contradicción, ya que se supone que el propio Icar fundó su régimen después de la revolución.

sión se presenta como una reacción ante un mundo cada vez más industrializado y conformista; incluso la antiutopía desarrolla ya sus descripciones de pesadilla para responder a la fe beata en el progeso de la sociedad y de la técnica. La utopía de estilo antiguo, que situaba su «no lugar» en algún punto del globo, da señales de fatiga. Se exploran tímidamente otros mundos: como hace, por ejemplo, Bulwer-Lytton, predecesor de la utopía escatológica del siglo XX.

Aquí y allá, la utopía titubea, indecisa, al expresar una aspiración bastante confusa a un bienestar tanto más maravilloso cuanto menos se procura definirlo y al celebrar una ciencia que habría de aportar a la vez la felicidad material y la respuesta a todas las preguntas.

H. Le Hon, positivista y cientista, sueña con *L'An sept mille huit cent soixante de l'ère chrétienne* («El año siete mil ochocientos sesenta de la era cristiana») (1860), que nos hace descubrir por la mediación poco común (y poco convincente) de una marquesa en catalepsia. La civilización ha hecho progresos enormes; puentes gigantescos unen Sicilia con Italia e Inglaterra con el continente, inmensas ciudades flotantes están comunicadas por aerostato. La ciencia ha hecho milagros: calentar las ciudades con conductos subterráneos de agua hirviendo, crear alimentos sintéticos y sangre artificial. Por lo demás, «la organización de las sociedades ha dado un paso inmenso... Todos los poderes pasan a ser electivos en todos los grados de la escala social, hasta los jefes de las naciones... La Humanidad no avanza hacia esa gran quimera, la igualdad, sino hacia la equitativa distribución proporcional... A cada cual según sus facultades y sus aptitudes... a cada cual según sus obras» (pág. 164). Una divisa: «Ciencia, bienestar y libertad.» A ese sueño de progreso y adelanto corresponde bastante bien la profecía de Victor Hugo en *L'Avenir* («El porvenir») (1867), texto redactado para la presentación de *Paris-Guide*: no más nacionalismos, no más guerras, no más pobres. Por doquier libertad y fraternidad y hombres felices liberados por la industria y la técnica. Esa nación será «Europa en el siglo XX y, en los siglos siguientes, más transfigurada aún, se llamará la Humanidad [...] nación definitiva».

Bastante curioso en esta perspectiva resulta el *Fragment*

d'histoire future («Fragmento de historia futura») del filósofo Gabriel Tarde (1843-1904), redactado en 1884 y publicado en 1896. Del siglo XXII al XXV, la Humanidad ha encontrado por fin la suficiente sensatez para instaurar la paz universal. La miseria ha desaparecido, gracias a la técnica que no exige a algunos voluntarios tan sólo tres horas de trabajo cotidiano. Pero el Sol se apaga poco a poco; los hombres mueren por millones. Bajo la dirección de Miltiade, se organiza un «neotrogloditismo»: la vida continuará bajo tierra, garantizada por la ciencia. Se llega así a «la eliminación completa de la Naturaleza viva» para depender exclusivamente de la «naturaleza química, inorgánica» (pág. 27). Fraternidad y amor se desarrollan armoniosamente bajo el signo de las fuerzas espirituales. Toda lucha de clases ha desaparecido en provecho de una república «geniocrática», es decir, dirigida por un dictador reconocido superior por sus pares. El Amor se ha vuelto un sentimiento religioso: «Ese grado de perfección está reservado a las almas más santas, a los ascetas, hombres y mujeres, que se pasean de dos en dos en los claustros más maravillosos» (pág. 39). Crea la armonía, único «sol verdadero e indefectible». ¿Sería ese mundo de genios ilustrados el que sugeriría al Dr. Binet-Sanglé, especialista de la herencia, su espantoso *Haras humain* («Acaballadero humano») (1918). En él el hombre no es ya sino un animal cuya reproducción se vigila por «antropogenética»: eutanasia para los malos generadores, castración, profilaxis anticonceptiva, aborto, infanticicio. Triste «ciencia», cuyos trágicos resultados se empezarían a apreciar veinte años después.

Sin embargo, la ciencia no es un señuelo para todos; otros confían menos en un progreso que tal vez no les parezca tan deseable. El mundo moderno les parece feo, groseramente utilitarista, rápidamente satisfecho con un lujo vulgar y una moral hipócrita. Para ellos, el siglo XIX ha olvidado la belleza, la pureza y el sueño; una nostalgia enternecida e ingenua los impulsa hacia idilios compensatorios de tono un poco empalagoso.

La más lograda de esas evasiones es seguramente la de William Harvey Hudson (1841-1922), *A Crystal Age* («Una era de cristal») (1887), en la que Smith, el narrador, cuando está herborizando en el campo inglés, se ve transportado de repente a otro mundo. Bajo la autoridad benévola de un Padre y una Ma-

dre, sus habitantes viven en pequeñas comunidades naturales que no conocen sino los oficios más simples y la agricultura. En ellas todo es paz, sencillez y amor fraternal, comunismo idílico y patriarcal, en el que Smith siente nacer una pura atracción por la bonita Yoletta. No es obra de un profeta social o de un reformador, sino de un poeta, visionario de una Humanidad que ha vuelto a los orígenes, y antítesis de la decepcionante civilización moderna. Muy elementales resultan *Voyage aus îles Atlantides* («Viaje a las islas Atlántidas») (1914) de Pierre Billaume y Pierre Hégine, edad de oro de pacotilla con salsa helénica, y *L'Utopie des Iles Bienheureuses dans le Pacifique en l'an 1980* («La utopía de las islas Afortunadas del Pacífico en el año 1980») (1921) de Emile Masson, relato alegórico y simbólico nacido de la dolorosa experiencia de la guerra, último avatar anacrónico de una edad de oro simplista de ternura humana y armonía.

Al menos esos retoños tardíos muestran que el viejo sueño hesiódico de una sociedad feliz, sin leyes ni constricciones, no ha muerto y tal vez de esa nostalgia participe el anarquista Jean Grave: *Terre Libre* («Tierra libre») (1908). Unos hombres y mujeres, embarcados en el *Aréthuse* para ser deportados a las colonias a raíz de huelgas violentas, son arrojados por un naufragio a una isla sin esperanza de socorro. Mientras que marinos y oficiales se organizan aparte, según el modo jerárquico de la sociedad europea, los deportados fundan una colonia sin leyes para probar «que una sociedad basada en el libre entendimiento, liberada de todo vestigio de autoridad, puede perfectamente funcionar cuando los individuos han comprendido que reporta muchas más ventajas ayudarse mutuamente que matarse» (pág. 18). Así, pues, todos los problemas se solucionarán mediante asambleas libres y democracia directa y cada cual descubrirá la plenitud de su personalidad en libertad y la espontaneidad. Como era de esperar, los colonos prosperan, mientras que el grupito de oficiales y soldados que ha conservado el principio de autoridad y los privilegios se disgrega; macilentos y andrajosos, la mayoría acabarán uniéndose a los robinsones anarquistas. En resumen, el pequeño mundo de Grave recrea la aventura primitiva, al modo del siglo XVIII, y sin tener en cuenta más que en dicho siglo las complejas exigencias de un Estado y una economía modernos.

Más que huir de su tiempo, Samuel Butler (1835-1902) prefiere hacer una crítica amarga de él; hijo de pastor y destinado él mismo a la teología, con la que rompió y con ello escandalizó profundamentea a su familia, se marchó a criar corderos en Nueva Zelanda. Por lo demás, fue un personaje complejo, teórico del evolucionismo y del transformismo, adversario de Darwin, especialista en Homero y los Evangelios y autor de una novela que escandalizó a la sociedad victoriana, *The way of all flesh* («El destino humano»). Contra esa misma sociedad, su estrechez de miras y sus hipocresías dirigió en 1872 su relato utópico: *Erewhon or over the Range* («Erewhon o al otro lado de la sierra»).

Más que de una novela propiamente dicha, se trata de una colección de ensayos humorísticos y satíricos y de una visión intelectual, moral y filosófica toda ella, con una intriga muy simple. Cierto Higgs, decidido a hacer fortuna, se había hecho ganadero en una colonia lejana: volvemos a encontrar la experiencia de Butler en Nueva Zelanda. Deseoso de explotar nuevos pastos, descubre, más allá de una cadena de montañas consideradas infranqueables, el valle de Erewhon, anagrama de *nowhere* (en ninguna parte). Primero lo detienen y lo confían a un carcelero, que le enseña la lengua del país y Higgs aprovecha para tramar un corto idilio con la hija de su guardián, Yram (Mary). Lo llevan a la capital y lo alojan en casa del señor Mosnibor (Robinson), rico hombre de negocios que lo inicia en los usos y costumbres de la región. Prendado de la hija de su anfitrión, Arowhena, el ingenioso Higgs construye un globo y se va volando a Inglatera, donde se casará con su conquista.

Pero lo esencial no estriba en la trama. En realidad, la obra de Butler pretende ser una acerba crítica de la era victoriana, para la que utiliza, como Cyrano o Swift, el procedimiento del mundo al revés. Así, en Erewhon, toda enfermedad antes de los setenta años constituye un crimen castigado por la ley y Higgs tendrá ocasión de ver a un tuberculoso condenado a trabajos forzados. Se puede imaginar el cuidado que ponen los habitantes en disimular sus menores enfermedades. En cambio, confiesan de buen grado sus flaquezas morales: el señor Nosnibor

es «tratado» por estafa y una señora de la buena sociedad afirma ser alcohólica para no reconocer que tiene una úlcera de estómago. Los tratan unos «deshacedores de agravios», mientras que los médicos ejercen clandestinamente.

Higgs admira también dos clases de bancos. Unos son semejantes a los nuestros y todos los asuntos se negocian por mediación de ellos. Los otros son «bancos musicales», en los que se hacen transacciones ficticias con música. Su moneda no tiene ningún valor real, aunque los erewhonianos ponderan su solidez y utilidad. Habrá reconocido el lector el remedo de una Inglaterra mercantil y especuladora, que hace alarde de su respeto de la ley divina, pero donde la vida está regida sólo por el interés. Por lo demás, Erewhon tiene muchos dioses, personificaciones de las cualidades humanas, pero, en realidad, sólo sienten devoción por Ydgrun, que encarna el conformismo más estrecho, la opinión, las habladurías.[19]

La educación está muy cuidada y constituye el pretexto para que Butler lance una nueva carga. La enseñanza se imparte en los Colegios de la Sinrazón, donde se aprende la Hipotética, ciencia del comportamiento en circunstancias inverosímiles que nunca se presentarán; tienen cátedras de Inconsecuencia, de Subterfugio, de Sabiduría mundana.

Por último, un lugar importante está reservado al examen del maquinismo. Cuatro siglos antes, los erewhonianos poseían máquinas muy perfeccionadas. Pero un filósofo les demostró el peligro de ese nuivo reino que un día podía suplantar y esclavizar al hombre. Tuvieron la sensatez de destruirlas todas. Al materialismo mecanicista de su época Butler prefiere el humano.[20] Además, partiendo de la idea de que el propio hombre es como una máquina, sugiere que la máquina es —cosa curiosa— un hombre en potencia y la evolución podría hacerla señorearse de la Humanidad. A su modo, Butler atacaba, así, a los darwinianos y a los partidarios de la evolución creadora.[21]

Como vemos, Erewhon es ante todo una sátira con procedi-

19. El nombre es el anagrama de Grundy, personaje de la obra de T. MORTON, *Speed the Plough* (1798), representación de la tiranía de las conveniencias y de la opinión pública.

20. H. SCHULTE-HERBRUGGEN, *Utopie und Anti-Utopie*, pág. 75.

21. A.-L.MORTON, *op. cit.*, pág. 166.

mientos utópicos; es un prisma, un espejo deformante que expresa las muecas de la sociedad victoriana mediante el remedo de sus instituciones y de su conformismo moral, garantía de estabilidad satisfecha. No obstante, si bien Butler fustiga el fariseísmo y la mezquindad hipócrita de su época, su posición es la de un moralista, no la de un utopista social o un reivindicador,[22] y no opone a Inglaterra el modelo de una sociedad ideal.

Menos lograda es la continuación que Butler dio a su novela en 1901 con el título: *Erewhon revisited* («Regreso a Erewhon»). Veinte años después, Arowhena ha muerto. Higgs regresa de incógnito a Erewhon, donde conoce a George, hijo nacido de su breve unión con Yram, hoy casada con el alcalde de la ciudad. La obra es menos acerba y la sátira está suavizada. Higgs se entera de que por su huida en globo lo consagraron Hijo del Sol, que subió al cielo en un carro tirado por cuatro caballos blancos, y le dedicaron una religión, el «sunchildism» («hijodelsolismo»). Desde entonces, sus menores palabras, amplificadas y deformadas, han pasado a ser como una Biblia. Es la sátira del modo como nacen las religiones; ni siquiera el cristianismo recibe trato indulgente.[23] Pese a sus burlas contra el partido feminista o el mundo académico, donde los profesores Hanky y Panky son los pedantes que es de suponer, la obra es más pesada, está más recargada de disertaciones que la primera novela. Sea como fuere, Butler constituye un ejemplo de reacción contra una época dominada por el materialismo y desprovista del sentido de los valores verdaderos. Otros iban a substituir la crítica y la sátira por una voluntad de reconstrucción positiva.

AL PARAÍSO POR EL SOCIALISMO

Lo que llama la atención en la segunda mitad del siglo XIX es la proliferación de la utopía socialista; acompaña, evidentemente, al nacimiento y al desarrollo de los movimientos obre-

22. V. C. KNOEPFLMACHER, *Religious humanism*, pág. 239.
23. J. B. FORT, *Samuel Butler*, pág. 280.

ros y expresa reivindicaciones cada vez más claras. Obras como las de Bellamy, Morris, J. London o A. France darían sus cartas de nobleza a una variedad del género utópico que sin ellas podía resultar apagada o torpe por exceso de entusiasmo o confianza.

El fracaso de las revoluciones europeas de 1848 puso fin brutalmente al sueño de una transformación social aceptada por todos. A medida que se desmoronaba el mito de la fraternidad, consolador pero ineficaz, se afirmaba cada vez con mayor dureza la evidencia de la lucha de clases. Ya no se creía en el mecenazgo de capitalistas filántropos y se había perdido la ilusión de que la razón bastaría para mitigar los privilegios. A juicio de algunos, se imponía la urgencia de una liquidación brutal del sistema capitalista, ya que la acción individual y parlamentaria resultaba inoperante. Las grandes huelgas de 1885-1886, las manifestaciones sangrientas del Black Monday («lunes negro») o del Bloody Sunday («domingo sangriento») en Inglaterra encontrarían eco en las utopías de W. Morris o de J. London. Ahora, los problemas éticos retrocedían ante las cuestiones económicas y sociales. Así, pues, hubo una profusión de utopías socialistas de 1860 a 1914, que expresaron en la nueva filosofía toda la esperanza de un mundo mejor y más justo.

Ya en su novela *¿Qué hacer?* (escrita en 1863 y publicada en 1905), el demócrata revolucionario Chernichevski intercalaba no una verdadera utopía, sino sueños en que su protagonista imagina un mundo de igualdad y justicia en el que el hombre liberado por el maquinismo lleva una vida feliz en casas de cristal alumbradas con electricidad. «Decídselo a todos», concluyó Vera Pavlovna, «así será el futuro; es radiante y hermoso. Amadlo, aspirad a él, trabajad para él, acercadlo, tomad de él todo lo posible para el presente; vuestra vida será radiante y hermosa, fértil en alegrías y en placeres en la medida en que la hayáis enriquecido con elementos tomados del futuro.»

El año siguiente, las visiones de Jacques Fabien tampoco superarían la concepción convencional. En *París en songe* («París en sueños») (1863), tenemos un caso típico de relato indigente. Hacia finales del siglo XIX, un viajero que ha desembarcado en Marsella después de diez años de ausencia, se duerme en el tren que lo lleva hacia la capital. Imagina un París socialista, con al-

macenes públicos baratos, hospitales salubres, colonias obreras; el trabajo es alegría; el ómnibus a precio reducido no impone ninguna segregación entre el interior y la imperial, etc. Nada supera el nivel de la ensoñación gratuita.

Igualmente poco conocida, pero más completa y mejor estructurada, es la utopía del doctor Tony Moilin, *Paris en l'an 2000* («París en el año 2000») (1869), en que el autor asegura haber procurado no «caer en la utopía, tan ridícula, de la perfección universal» (pág. 2). Juzgue el lector.

Los socialistas, tras llegar al poder (Moilin no dice por qué medios), han decretado la expropiación de las casas particulares compensando a los propietarios con una renta vitalicia. Un nuevo impuesto confisca lo que supera los 12.000 francos de ingresos al año y el mínimo está fijado en 2.400 francos; así se logra evitar toda desproporción entre las fortunas. Se crean ciudades modélicas, en forma de cuadrados, cuyo centro está ocupado por jardines; en el primer piso, se abren «calles-galería» comerciales, mientras que ferrocarriles metropolitanos sobre viaductos surcan la ciudad hasta los barrios periféricos.

La empresa individual no ha sido suprimida y el Banco Nacional concede préstamos incluso a los industriales, pero se han nacionalizado todas las grandes industrias (ferrocarriles, navegación, altos hornos, hilaturas, etc.), lo que ha permitido una fuerte bajada de los precios. Los campesinos han podido comprar en pequeñas parcelas las tierras expropiadas; el subsidio de desempleo y una pensión protegen a todos contra la necesidad. Ya no hay ociosos (se ha suprimido incluso la nobleza por el medio más sencillo: ¡desbautizando a los nobles!) y todo el mundo piensa que «la república social es el mejor de los gobiernos» (pág. 31). La instrucción es gratuita y para todos. Detalle mordaz: los académicos son elegidos por sufragio universal.

El sistema político es simple: ejecutivo confiado a un secretario de la República elegido por diez años, diputados nombrados por un año, nueve ministros cada uno de los cuales dirige un departamento: el de la Guerra ha desaparecido desde que el ejército socialista ha obligado a los países vecinos al desarme. En materia religiosa, tolerancia absoluta, aunque la mayoría practica la «religión llamada socialista o civil», que honra Naci-

miento, Mayoría, Matrimonio y Muerte y consiste en un «materialismo panteísta». En ese París socialista, la vida es alegre y cómoda, animada por los teatros, los bailes y las fiestas públicas. Así, si un día hay un paraíso en la Tierra, será, concluye Moilin, socialista.

Ése es también el sentido del mediocre *Voyage de Théodore* («Viaje de Théodore») (1872) de Léonie Rouzade, en el que el protagonista, como en pleno siglo XVII, arriba a una isla de Utopía para descubrir, encantado, en ella una sociedad igualitaria: «Ya que es la masa la que produce, no puede ser que sean sólo algunos los que se embolsen los beneficios. Un beneficio debe repartirse legítimamente entre todos los que lo hayan producido» (págs. 55-56). Ausencia de lujo y de comercio, trabajo obligatorio para todos, almacenes generales, constituyen el ideal del autor, que no ha hecho un gran despliegue de invención. La misma ingenuidad encontramos también en *Darkness and Dawn* («Tinieblas y amanecer») (1884) del inglés C. Wise, donde todos los poseedores renuncian a sus bienes para fundar una sociedad comunista en Inglaterra; el maquinismo alivia al hombre en lugar de sojuzgarlo y le da el tiempo necesario para el estudio y la cultura, mientras que las tareas políticas o peligrosas se dejan en manos de voluntarios.[24]

Tales obras, mediocres e insulsas, prolongan por mucho tiempo un socialismo sentimental y... «utópico», sueños de hadas alejados de toda verosimilitud económica y social. En esa época sólo la inquietante novela de Ignatius Donnelly (1831-1901), gobernador de Minnesota y miembro del partido popular, deja oír un sonido diferente. En *Caesar's Column* («La columna de César) (1890), la civilización técnica de finales del siglo XX ha garantizado a los ricos una vida lujosa, mientras que las masas se pudren en la miseria y la desesperación. La lucha de clases entre plutocracia y proletariado desemboca en una revolución sangrienta en la que el pueblo triunfa, pero que cues-

24. El relato de Alfred FRANKLIN, *Les ruines de Paris en 1875* («Las ruinas de París en 1875») (1875), simple sátira, nada tiene de utópica. Unos exploradores procedentes de Numea recorren un París en ruinas. En esa ciudad viven tribus primitivas, en las que «todo el mundo arde en deseos de mandar y nadie consiente en obedecer» (pág. 12). Por eso, cambian de jefe todos los meses.

ta la vida a las tres cuartas partes de la Humanidad. Para recordar esa espantosa matanza, Cesar Lomellini, jefe de la insurrección, edifica en Nueva York una macabra columna hecha de cadáveres amontonados, petrificados en el cemento. En esa obra trágica, tétrica profecía del destino americano orientado por el mal camino, hay una aterradora advertencia que diez años después repetiría con más fuerza y talento el impresionante relato de J. London.

Edward Bellamy

Al publicar en 1888 su *Looking backward* («Mirando hacia atrás»), el periodista americano Edward Bellamy (1850-1898) no sospechaba ni el prodigioso éxito que aguardaba a su obra ni las apasionadas y duraderas controversias que iba a suscitar.[25] De hecho, pese a las críticas con que la colmaron y al descrédito que William Morris contribuyó a arrojar sobre ella, no deja de ser una de las utopías más importantes y complejas de finales del siglo XIX.

La intriga, repetición del procedimiento de Mercier, ha podido parecer indigente y no cabe duda de que Bellamy recurrió a ella como pretexto cómodo para exponer sus ideas sobre el futuro. Julian West, rentista procedente de una rica familia burguesa, sólo espera para casarse, en aquel año de 1887, la terminación de la casa que ha mandado construir para su prometida Edith; maldice los retrasos provocados por las huelgas de obreros descontentos. Como padece insomnio, se ha instalado una habitación subterránea y, mediante aplicaciones magnéticas, ha quedado sumido en un sueño letárgico. Tiene la sorpresa de despertarse ciento trece años después, en el año 2000. Se entera de que su casa se quemó tiempo atrás y le dieron por muerto. Protegido en su profunda cueva, ha recobrado la conciencia gracias a las atenciones del doctor Leete, su anfitrión, que le presenta a su mujer y a su hija. Pronto nace el amor y, ¡oh, sorpresa!, Julian descubre que Edith Leete es la descendiente de la Edith del siglo XIX, lo que le brindará el raro placer de casarse con la bisnieta de su prometida...

25. Véase S. E. BOWMAN, *E. Bellamy abroad.*

El Boston en el que se despierta Julian no presenta ya parecido alguno con el que conocía. La pequeña capital de finales del siglo XIX, donde el obrero podía llegar a ser patrono, ha desaparecido para ceder el puesto a grandes concentraciones, trusts y monopolios, y el poder ha caído en manos de una plutocracia. A fuerza de competencia despiadada, la economía no tardó en depender de un puñado de hombres, de modo que a finales del siglo XX todo se redujo a un solo monopolio inmenso, el de la nación; ésta «formó una gran y única corporación en la que hubieron de dejarse absorber las otras; se convirtió en el único capitalista, el único patrono» (pág. 45). Capitalismo de Estado y colectivismo no habían nacido de una revolución, sino de una evolución. En resumen, Bellamy presenta un determinismo que ha de conducir indefectiblemente al superimperialismo, teoría según la cual, recuerda A. L. Morton, el capitalismo monopolista, al eliminar la competencia, se transformará automáticamente en su contrario. Morris y London combatirían ese punto de vista por considerarlo quimérico, pero podemos comprender la intención de Bellamy. Al final del siglo XIX se multiplicaron las huelgas, las manifestaciones anarquistas, los motines brutales, los llamamientos a la rebelión armada que espantaron incluso a los simpatizantes. Bellamy proponía una imagen menos feroz, apropiada para calmar los temores, al transformar el espectro revolucionario en un devenir histórico resultante de la naturaleza de las cosas.[26]

En seguida se ve que el ideal de Bellamy no es proletario; sueña sobre todo con construir el mundo segun el modelo, por repetir la expresión de V. Dupont, de un gran almacén americano moderno. La institución esencial es el Ejército del Trabajo, en el que cada cual presta servicio de los 21 a los 45 años. De los 21 a los 24 años, los jóvenes deben aceptar cualquier trabajo y después pueden elegir la profesión de su gusto, pero, en las carreras liberales, los estudios han llegado a ser tan arduos, que

26. Bellamy explica incluso que los «adeptos a la bandera roja» y los agitadores no han tenido la menor intervención en los progresos realizados: «Hoy ningún historiador serio pone en duda que estaban pagados por los propietarios de los grandes monopolios para agitar la bandera roja, para hablar de saqueo e incendio, todo ello con vistas a alarmar a los tímidos e impedir toda reforma seria.» (pág. 179).

desaniman a quienes no tienen auténtica vocación. Por lo demás, como todos los salarios son iguales, ningún oficio está considerado inferior. Para realizar los trabajos duros que podrían no tentar a nadie, se reducen las horas de prestación en ellos. En ese sistema en el que la nación es la única productora y distribuidora, ya no hay dinero, substituido por tarjetas de crédito, ni sobre todo comercio, «pues la compra y la venta están consideradas absolutamente incompatibles con la benevolencia y el desinterés que deben reinar entre los ciudadanos, así como con el espíritu de comunidad sobre el que descansa nuestro sistema social; según nuestras ideas, el hecho de comprar o vender es antisocial en todas sus tendencias. Es una excitación perpetua a enriquecerse en detrimento del vecino» (pág. 65). Naturalmente, toda necesidad de ahorro ha desaparecido. El principio de la herencia subsiste, pero se ha anulado su efecto nefasto: sólo puede consistir en recuerdos sentimentales, ya que nada es convertible en dinero.

En el año 2000, la organización económica ha resuelto los problemas políticos. El gobierno ya no es sino el estado mayor del ejército del Trabajo, elegido por los trabajadores honorarios, que cuentan más de cuarenta y cinco años. La extinción de la miseria ha entrañado la de la inmoralidad y del vicio y, como el mundo entero se ha convertido al socialismo, se han hecho fabulosas economías: ya no hay ejército, ni deuda pública, ni tribunales, ni policía, ni banca; sobre todo, no hay intermediarios, competencia ni despilfarro. En cuanto a la producción de las materias, no está dirigida, sino que sigue la demanda, como en el sistema liberal: «Un gobierno o una mayoría que se propusiera imponer su dictado al pueblo o incluso a una minoría del pueblo cómo debe comer, beber o vestirse... sería considerado un curiosísimo anacronismo» y una «usurpación de la independencia personal» (pág. 129). Por lo demás, ¿cómo iba a depender la producción de los ricos, si todos tienen la misma capacidad adquisitiva?

El resultado: felicidad y abundancia para todos. No se han olvidado las ventajas de la técnica: medios de transporte cómodos, «teléfonos» que difunden música e informaciones a todas las casas, substitución de los domésticos del pasado por servicios públicos bien equipados. Incluso los que están incapacita-

dos para trabajar son tomados a cargo por la nación, pues Bellamy no basa el salario en el rendimiento, sino en el estatuto humano: «La dependencia recíproca entraña el deber y la garantía del socorro recíproco» (pág. 95). En cuanto a los escritores, no trabajan en talleres, como en la obra de Cabet; los consagra el éxito, que los va dispensando poco a poco del servicio del trabajo público. La libertad de cultos es completa. Basta con que un grupo se entienda para alquilar un edificio que servirá de iglesia y abone al Estado una compensación por eximir a un sacerdote del servicio social. Tal es el universo soñado por Bellamy.

Su socialismo no deja de ser un marxismo, en la medida en que el *Unterban* económico es determinante, pero un marxismo pacífico, que cree en la evolución y desconoce, o casi, la lucha de clases. También resulta claro en seguida que su construcción salvaguarda ciertos aspectos «americanos»: horror del parasitismo social, preocupación por el rendimiento elevado, técnica eficaz de producción y distribución. Por eso, propone, como dice A. Cioranescu, «un liberalismo burgués que se tapa la cara» y sentimos casi en todo momento el deseo de concordar con las moderadas reivindicaciones de una clase media; así, ya no promete, como sus predecesores, comida suficiente, sino la jubilación a los cuarenta y cinco años, las comodidades domésticas y la libre elección de las profesiones.[27] Es un socialismo de confort y no de combate. Ha pensado incluso en disfrazar el autoritarismo muy real de su Ejército del Trabajo y la organización burocrática de la vida detrás de paliativos invidualistas tranquilizadores. En todo caso, W. Morris se sintió escandalizado por lo que llamó «un paraíso cockney». Pero no cabe duda de que la utopía industrialista y urbana de Bellamy tuvo el mérito de tener en cuenta las realidades económicas y no especular con lo absoluto. Demuestra una sincera voluntad de igualdad, generosidad y sentido práctico y R. Ruyer declaraba reconocerle mayor sentido del futuro que a «la Arcadia artesanal» de Morris. Al menos Bellamy tiene el mérito de admitir para todos el derecho a la subsistencia, sea cual fuere su productividad, y presentar en el trabajo como un servicio social

27. M.-L. BERNERI, *op. cit.*, pág. 244.

más que como una mercancía que vender.[28] Su obra, inspirada en el marxismo, no está tan alejada, al menos en el punto de partida, de los principios que iban a animar, dos años después, *News from Nowhere* («Noticias de ninguna parte») de W. Morris, escrito en parte como réplica a *Looking Backward*.[29]

William Morris

William Morris, predecesor del socialismo inglés, nació en 1834 en una rica familia burguesa. Pese a haberse diplomado como *bachelor of Arts* en Oxford y estar destinado a ser *clergyman*, su sensibilidad artística le hizo oponerse pronto a su medio. Alimentado con la obra de Ruskin y adicto a las ideas de los jóvenes intelectuales prerrafaelistas, para quienes el arte era sinónimo de rebelión contra el filisteísmo burgués y rechazo de las fealdades de la civilización industrial, su primera rebelión fue de tipo estético. Como Ruskin, se volvió hacia la Edad Media: nostalgia de un mundo de antes del reino del dinero, en el que la artesanía permitía al obrero satisfacer el gusto de la belleza. Muy pronto esa actitud estética, que habría podido ser únicamente como una huida parnasiana, fue acompañada de una toma de conciencia del mal social. El capitalismo industrial, destructor del arte, engendra también la miseria material y moral, embrutece y degrada al proletariado, víctima de la desigualdad de las clases. De modo que, a juicio de Morris, estética y política estaban vinculadas: toda su vida, iba a ser a la vez un artista, un poeta y un militante.

En 1871 estuvo atento a la trágica experiencia de la Comuna; leyó a Owen, asimiló el pensamiento de Marx, se explayó en conferencias sobre la necesidad de una revolución social; en 1885, fundó la *Socialist League* («Liga Socialista»). Después de 1887 y la brutal represión del *Bloody Sunday*, Morris se dintinguió a la vez de los anarquistas que reclamaban la lucha arma-

28. V. DUPONT, *op. cit.*, pág. 786.

29. Las discusiones y controversias hicieron volver a Bellamy a la utopía con *Equality* («Igualdad»)(1897), donde presenta a los mismos personajes y analiza interminablemente su mundo del año 2000 sin aportar nada nuevo.

da inmediata y de los socialistas fabianos que, convencidos de la imposibilidad de una revolución, se instalaron en una tradición reformista basada en la acción política y parlamentaria. Como marxista que era, Morris siguió creyendo en la necesidad histórica de una solución violenta, impuesta no por el proletariado, sino por el endurecimiento de las posiciones del *Establishment*. Iba a militar activamente hasta el final en su periódico *The Commonwelth* y en la calle. La lectura de Bellamy le inspiró su *News from Nowhere*, que aparecieron en volumen en 1891. Murió en 1896.

En su utopía, la intriga es muy accesoria; su arte consiste en una luminosidad particular y la creación de cierta artmósfera. A raíz de una asamblea tempestuosa, un militante socialista, William Guest, tiene un sueño que lo transporta a la Inglaterra renovada de finales del siglo XXII. En ella conoce a Dick, joven que le servirá de cicerone. Su sorpresa es grande: los barrios industriales y miserables han desaparecido, substituidos por encantadoras quintas rodeadas de hierba; los habitantes, apacibles y felices, van magníficamente vestidos con tejidos tornasolados y coloreados, no por ostentación, sino por gusto de la belleza. En el Museo Británico, que ya nadie visita, William conoce al viejo Hammond, bisabuelo de Dick, quien le cuenta la evolución de los últimos siglos y el nacimiento de una sociedad comunista. El resto del libro cuenta el hechizo de un viaje en barca por el Támesis entre Clara, la esposa de Dick, y una joven maravillosamente bella. Sigue una fiesta, pero Ellen mira a William sin parecer verlo... El sueño ha concluido.

A diferencia de *Looking Backward*, la utopía de Morris está —hay que reconocerlo— inmersa en una tonalidad un poco vaporosa y no se presta a las descripciones precisas. Su sociedad, totalmente comunista, desconoce el comercio e incluso el intercambio, así como la emulación y el beneficio. El trabajo es alegría, porque se ha descubierto que podía ser creación y expresión de sí mismo a condición de eliminar las circunstancias en las que en el pasado era desviado de su fin apropiado para someterlo a la explotación. Como explica el viejo Hammond: «Hoy cualquier trabajo es agradable... porque la obra misma procura cierto placer sensual y consciente. Dicho de otro modo, los que lo llevan a cabo son artistas» (pág. 265). ¿Acaso

no estaba, a finales del siglo XIX, desnaturalizado por el Mercado Mundial del beneficio atento a crear necesidades ficticias para absorber una producción anárquica y siempre en aumento? (*cfr.* las págs. 265-267). En esa triste época, las propias máquinas no servían para aliviar la condición del trabajador, sino sólo para producir más y, por tanto, para esclavizarlo, mientras que la colonización y la conquista se justificaban por la necesidad de encontrar nuevos mercados (cfr. las págs. 269-271). Ese análisis brutal del sistema capitalista muestra bastante bien que Morris, no menos que Bellamy, puede basar su construcción utoópica en un examen preciso de la situación económica.

Pero Morris no cree, por su parte, en la posibilidad de una evolución pacífica. Bajo la presión de los movimientos sociales y de los sindicatos se ha edificado poco a poco un socialismo de Estado, que se ha limitado a mejorar la suerte del proletariado sin liberarlo de verdad y no ha puesto fin a los conflictos de clases. Las huelgas y los motines originaron por fin un enfrentamiento sangriento entre los trabajadores y el ejército. La matanza de Trafalgar Square fue el punto de partida de una guerra civil agotadora en la que reaccionarios y propietarios hubieron de reconocerse finalmente vencidos: esa visión del futuro prefigura la que propondría en 1908 la apocalíptica obra de Jack London.

Hoy, el hombre conoce la felicidad en la libertad. Así, no hay instrucción obligatoria ni sistema de enseñanza siquiera: los niños aprenden a leer cuando sienten el deseo de hacerlo y el gusto por todo lo demás sigue de forma natural. En efecto, ¿por qué habría de ser obligatoria la instrucción, si ha dejado de ser «parsimoniosa limosna de vagos conocimientos» necesaria en otro tiempo para elevarse en la jerarquía social? En el mundo de Morris el individuo es libre de disponer de sí mismo y ese utopista poco común repudia enérgicamente los falansterios fourieristas, la vida en común y la uniformización (*cfr.* pág. 211).

En la organización política, el Parlamento, expresión de una seudodemocracia, ha desaparecido:

«¿Acaso no era el Parlamento, por una parte, un comité de vigilancia encargado de garantizar que los intereses de las clases poseedo-

ras no se vieran perjudicados en modo alguno, y, por otra parte, una como fachada destinada a dar al pueblo la falsa ilusión de que participaba un poco en la dirección de sus propios asuntos? (...) Si el Parlamento no era el gobierno ni el pueblo, ¿cuál era, entonces, ese gobierno? (...) Creo que no nos equivocaremos mucho al decir que el gobierno estaba constituido por los Tribunales de Justicia sostenidos por el Ejecutivo, que utilizaban para sus propios fines las fuerzas que el pueblo engañado había puesto a su servicio; me refiero al ejército, la marina y la policía» (pág. 233).

Tampoco hay legislación penal, pues las causas del crimen (pobreza, interés, propiedad, falso código de honor) han desaparecido. Pues Morris se niega a creer en el mito de una naturaleza humana eterna e inmutable; la considera totalmente condicionada por el marco socioeconómico: «¿Qué naturaleza humana? ¿La naturaleza humana de los menesterosos, la de los comerciantes de esclavos o la de los personas libres y prósperas?» (pág. 253). Las decisiones que aún han de adoptarse no entrañan ya la necesidad de un sistema administrativo o estatal. O bien sólo incumben al individuo (vestido, vivienda, modo de vida, etc.) y en ese caso son libres, o bien incumben a la comunidad (¿conviene o no construir un puente en tal lugar?) y se adoptan simplemente por mayoría de la población afectada. La utopía de Morris, un universo en el que la gestión de las cosas ha substituido al gobierno de los hombres, es el mundo de la libertad en el que vive un pueblo sano y feliz, al que la caída del capitalismo ha devuelto la bondad natural.

Con frecuencia se ha entendido la obra de Morris como un sueño de evasión o una como proyección psicoanalítica de un sueño de la infancia de la Humanidad. Si el panorama es hasta tal punto idílico, dice V. Dupont, es porque el pensamiento de Morris se limita a un anticapitalismo puramente negativo; según Ph. Henderson, sería «insultar a la inteligencia» del escritor pensar que pudiera creer por un solo instante en la posibilidad de semejante sociedad; R. Ruyer no ve en ella sino «la más absoluta inconsistencia», un simple regreso al medievalismo ruskiniano; «Inglaterra de Disneylandia», concluye A. Cioranescu. En resumen, Morris se limitó, según estos autores, a evocar un mundo de vacaciones de verano (por lo demás, hace una apología del camping y de la vida al aire libre), una visión lírica

de la felicidad en un comunismo milenarista y una libertad anárquica. Su obra, admirable en el plano estético, es nula en el plano de las ideas.

Sin embargo, otros comentaristas se han dedicado a situar esa utopía en una perspectiva muy diferente. A. L. Morton subrayaba el sentido del desarrollo histórico en Morris y su acertada comprensión de la calidad de la vida en la sociedad sin clases. Pero es sobre todo el notable estudio de P. Meier[30] el que ha restituido a la obra la coherencia y la significación que se le negaba. Según este intérprete, Morris concibe el comunismo como el desarrollo necesario del socialismo. La primera etapa, la que sucede a la revolución, debía ser un socialismo de Estado, encaminado a liquidar las viejas costumbres sociales y crear poco a poco una nueva mentalidad. Por lo demás, el viejo Hammond alude a esa etapa puramente transitoria y funcional. La segunda fase, la que evoca la novela, es el comunismo plenamente realizado, que ha llevado a cabo esa mutación de la «naturaleza humana» mediante la transformación de las condiciones de vida. En esa sociedad, no se ha abolido el Estado, sino que ha desaparecido. Se ha «apagado», como predecía Engels en el *Anti-Dühring,* porque ninguna presión es ya necesaria y la simple gestión de las cosas ha sucedido al gobierno de los hombres. A lo sumo, la administración, estrictamente democrática, por lo demás, se mantendrá en el nivel del municipio y el barrio. Ese comunismo aportará la abundancia gracias a la supresión del parasitismo y los intermediarios, gracias también al maquinismo al servicio del hombre. Así se recobrará en el trabajo, liberado de constricciones, la alegría espontánea de la creación.

Desde esa perspectiva, Morris, lejos de ser un soñador, un esteta intemporal, se inscribe en la línea de un marxismo ortodoxo y entonces descubrimos la razón de su hostilidad declarada a las construcciones hiperadministrativas de un Bellamy: a su juicio, el americano se atenía a un socialismo de Estado considerado un fin en sí mismo, mientras que Morris no lo admitía sino como estado puramente transitorio.[31] Morris se proponía

30. P. MEIER, *La pensé utopique de William Morris*, París, 1973.
31. P. THOMPSON, *William Morris*, pág. 242.

hacer que el rígido mundo de Bellamy fuera sucedido por un humanismo libre. Por lo demás, si bien Morris propugna una descentralización extrema,[32] no es partidario —observa también P. Meier— ni del anarquismo individualista al estilo de Stirner ni del anarquismo social de Kropotkin, un ejemplo del cual hemos visto en la utopía de J. Grave: para él, no es que se rechace el Estado, es que *se vuelve* inútil, al tiempo que deja subsistir la ley democrática de la mayoría. De modo que el «medievalismo artesanal» de Morris no es un regreso al pasado, sino una proyección en el futuro. En su utopía como en su vida, unió la política y la estética: como heredero de cierto romanticismo y precursor al mismo tiempo del socialismo que era, la realización del arte le parecía vinculada a la realización de un pensamiento social. Otra cuestión es que la realidad histórica sea un día conforme a sus previsiones...

Las obras siguiente no tienen, ni muchísimo menos, el interés y la complejidad de las novelas de Bellamy y Morris; son monótonas y a veces descabelladas y no aportan nada nuevo.

En *La Cité future* («La ciudad futura») (1890) de Alain Le Drimeur, vemos a un puñado de franceses católicos y monárquicos, nostálgicos del orden antiguo, fundar una colonia realista en la isla Bourbon. En 2001, dos de sus descendientes visitan la madre patria. Descubren el mundo del sufragio universal, la igualdad y la unión libre. El Estado es el único propietario del suelo: «En tiempos, propiedad quería decir disfrute exclusivo; hoy, esa palabra significa disfrute común» (pág. 191). Incluso los perezosos y los inútiles son mantenidos por la comunidad, porque tienen derecho a vivir. Toda industria privada ha desaparecido en provecho de cooperativas de producción. El gobierno es impersonal: ya no hay presidente ni ministros, sino miembros de la administración central. La enseñanza ha renunciado a las lenguas muertas por una instrucción práctica y técnica; el cristianismo ha quedado substituido por la religión del Falo, «emblema de la fuerza vital». Nada es posible al individuo aislado: «Aquí, ¡ay del hombre solo! Hay que formar parte de algo y sentir los codos de alguien» (pág. 279). Esa utopía, confusa e incoherente, pretende ser una «apología del so-

32. M. R. GRENNAN, *William Morris*, pág. 151.

cialismo científico» y Le Drimeur afirma celebrar el progreso y la igualdad. No faltan contradicciones: se conserva el derecho a enriquecerse, pero no se ve cómo, en ese sistema de nacionalizaciones y de cooperativas; reina la gualdad, pero los «servicios inferiores» los prestan personas de color.

Paul Adam probó, por dos veces, a componer utopías. *Coeurs nouveaux* («Corazones nuevos») (1896) cuenta la aventura de Karl de Cavanon. Dedica su fortuna a crear una empresa falansteriana, pronto arruinada por algunos malintencionados que excitan a la multitud contra ese mecenas paternalista: es el fracaso del «donquijotismo de la fe socialista».[33] Las *Lettres de Malaisie* («Cartas de Malasia») (1898) son una obra extraña, de tono «decadente», en la que un joven diplomático descubre una colonia fundada por un émulo disidente de Cabet. En ella no existen ni familia ni capital ni competencia ni comercio. Todo individuo aprende a la vez un oficio manual y un oficio intelectual. El gobierno está constituido por un grupo de trabajadores, grupo que se ha distinguido por un descubrimiento o una innovación interesantes, dado que ninguna realización está considerada individual: un libro va firmado por el grupo al que pertenece el autor. Sigue existiendo el ejército, para contener a los tribus malayas, pero está reservado a quienes han dado pruebas de instintos brutales; por ser indignos de reproducirse, se los esteriliza. Por último, la libertad sexual es total y bacanales regulares se encargan de apagar un deseo que podría ser causa de «inarmonía social»; además, «el comunismo de las sensaciones eróticas destruye el deseo de propiedad sobre la amante o sobre el amante» (pág. 76). Tal es, concluye Adam, «una de las formas posibles que habría revestido, en la práctica, la evolución de los esfuerzos caros a los protagonistas de 1848» (pág. II).

Anatole France, en el capítulo utópico titulado «Par la porte de corne ou par la porte d'ivoire» («Por la puerta de cuerno o por la puerta de marfil»), intercalado en *Sur la pierre blanche* («Sobre la piedra blanca»), se acuerda de Morris, de Wells e incluso de P. Adam, de quien toma el papel de los aerostatos o la idea de substituir los libros por fonógrafos. En sueños, Hyppo-

33. C. MAUCLAIR, *Paul Adam*, pág. 81.

lite Dufresne cree despertarse en el año 220 de la Federación Europea, es decir, el año 2270, en un París irreconocible, surcado por «tranvías y autos transparentes de velocidad» y sobrevolado por máquinas voladoras y globos. Se entera de que la sociedad del siglo XXIII es colectivista y está liberada del pauperismo, del alcoholismo y del crimen. Un buen anciano le cuenta la historia de la situación. El siglo XX vio la desaparición de las guerras por la formación de sociedades internacionales; han desaparecido el colonialismo y el capitalismo cuyos propios excesos causaron su pérdida al forzar al proletariado a organizarse. El pueblo ruso fue el primero en sublevarse a finales del siglo XX y pronto, a raíz de una lucha sangrienta pero breve, todos los proletarios se unieron en una vasta Internacional: «El triunfo del socialismo tuvo como consecuencia la reunión de los pueblos. Los delegados de todas las repúblicas europeas, reunidos en Bruselas, proclamaron la constitución de los Estados Unidos de Europa» (pág. 283).

El colectivismo, que France considera el resultado inevitable del sistema capitalista,[34] descansa en la supresión total de la propiedad individual y la nacionalización de todos los medios de producción. En ese mundo, basado no en una quimérica igualdad, sino en las necesidades legítimas de cada cual, los intelectuales son respetados. «La idea de igualdad», explica el anciano, «es enojosa, en el sentido de que supone un falso ideal. No tenemos que investigar si los hombres son iguales entre ellos. Debemos velar por que cada cual aporte todo lo que puede dar y reciba todo lo que necesita.» (pág. 288). La unión libre ha substituido al matrimonio y todas las religiones están autorizadas: queda incluso un papa, Pío XXV, que ha pasado a ser tintorero, ¡en la via dell'Orso de Roma! Mientras el narrador se va en compañía de una joven seductora, se despierta.

M.-Cl. Bancquart ha observado muy bien que la utopía de France se caracteriza menos por sus descripciones positivas que por la supresión de tantas taras del mundo antiguo: propiedad privada, guerras, moral basada en una metafísica, etc. En ese sentido, es ante todo, como era de esperar, una obra

34. A. THOMAS, *Les conceptions sociales d'A. France*, pág. 77.

polémica. Además, pese al sincero compromiso de A. France —¿acaso no fue uno de los primeros colaboradores de *L'Humanité*?—, se basa tal vez menos en un marxismo estricto que en la teoría darwinista de la evolución natural y, a diferencia de lo que ocurría en la obra de Morris, el hombre del siglo XXIII no ha cambiado de naturaleza.[35] ¿Están de verdad liberados esos hombres que reconocen que «no se es feliz sin esfuerzo y todo esfuerzo entraña fatiga y sufrimiento»? La libertad sexual tampoco ha cambiado el amor, pues «el genio de la especie es lo que fue y lo que será siempre: violento y caprichoso». Que crea en un futuro histórico y confíe en el progreso mecánico[36] no impide a ese escéptico acariciar un pesimismo que Bellamy y Morris desconocían: «La evolución de la especie está por fuerza comprendida en la definición de la especie.»

Más simplista es *Sorcery shop* («Tienda de brujerías») (1907) del inglés Robert Blatchford, obra en la que un mago envía a un mundo futuro a un trío de conservadores que tendrán toda clase de oportunidades para admirar en él las ventajas del socialismo; poco atractiva resulta la *Kalomera* (1911), de su compatriota W. J. Saunders, utopía comunista en la que toda infracción a las leyes es castigada con la muerte o el destierro en el desierto; la «visión del futuro», llena de buenas intenciones, *En plein vol* («En pleno vuelo») de Albert Quantin no es sino una ingeniosa obrita socialista en la que un matrimonio joven nos pasea por el mundo renovado de 2001, setenta años después de la revolución. Igualdad, justicia, desaparición de la competencia, ciudades salubres, unión libre, instrucción para todos, jubilación asegurada, son los temas principales de esa novela cuyo autor se acuerda de Bellamy y de Morris y describe amablemente, pero sin gran originalidad, un socialismo muelle y soleado.

---

35. M.-CL. BANCQUART, *Anatole France polémiste*, pág. 413.
36. J. LEVAILLANT, *Les aventures du scepticisme*, pág. 620.

La vigorosa y trágica obra de Jack London, *The Iron Heel* («El talón de hierro»), recientemente reeditada en traducción francesa, tiene otro alcance. Esa novela, redactada durante el verano de 1906, se inscribe en el gran período de actividad socialista de London y se propone un fin muy preciso: suministrar al movimiento una literatura viva y que aplique el marxismo al escenario americano en términos accesibles a un público amplio.[37] Responde también a una necesidad de organizar la lucha, pues el reciente fracaso de la revolución de 1905 en Rusia había convencido, sin embargo, a London de que un enfrentamiento sangriento sería ineluctable. Lo que quiere London es bosquejar el trágico fresco de la revolución proletaria.

El libro está hábilmente presentado como la edición crítica, por un erudito del año 2700, del manuscrito dejado por Avis Everhard, esposa de Ernest Everhard, dirigente del socialismo revolucionario del siglo XX en América; es el héroe al estilo de Jack London, de físico potente e inteligencia lúcida, hijo del pueblo y obrero él mismo. En su primera parte, la novela expone, en forma de diálogos, tesis socialistas y capitalistas. El Talón de Hierro es el nombre dado por Everhard a la oligarquía plutocrática de los grandes trusts industriales; aplastan sin piedad al pueblo de los trabajadores y arruinan a la clase media, que ha tenido la ingenuidad de creer en una alianza con el Capital. Éste cobra en la novela una dimensión verdaderamente mítica: es la Bestia del Apocalipsis, nunca saciada, que reduce al proletariado al hambre y la esclavitud.

Everhard es uno de los principales jefes de la lucha que se organiza, pues el socialismo prueba primero la vía legal. En vano: se trucan las elecciones, se compra a los sindicatos o se provoca el enfrentamiento entre ellos; los trusts hacen que se reduzcan los salarios, rompen las huelgas, sabotean los periódicos socialistas, pagan atentados y traiciones. El Capital internacional intenta incluso, en 1912, provocar una guerra con Alemania a fin de desviar la atención, pero, unidos por primera

37. PH. S. JONES, *Jack London*, pág. 85.

vez, los socialistas se niegan a marchar: una huelga general paraliza los paises beligerantes.

Everhard, quien ha comprendido que ninguna acción parlamentaria dará resultado nunca, renuncia a las moratorias y se decide a lanzarse a la guerra abierta, a la violencia a la que se ve arrinconado: «Semejante ejército de la revolución, que cuenta con la fuerza de veinticinco millones de hombres, puede obligar a las clases dominantes a prestarle atención. El grito de ese ejército es: ¡Sin cuartel! Necesitamos todo lo que poseéis. No nos contentaremos con menos. Queremos tomar en nuestras manos las riendas del poder y el destino del género humano. ¡Aquí veis nuestras manos, nuestras fuertes manos! Os quitarán vuestro gobierno, vuestros palacios y todo vuestro acomodo dorado y llegará un día en que habréis de trabajar con vuestras manos para ganaros el pan, como hace el campesino en el campo o el empleado ajado en vuestras metrópolis» (pág. 122).

El Partido Socialista, colocado fuera de la ley, es acosado por el Capital. Los revolucionarios se organizan en un ejército secreto. En ambos bandos hay tropas de choque, comandos, espías, traidores. Rebeliones aisladas son ahogadas en sangre y reina el terror. Por último, en 1913 los socialistas, confiando en su número, lanzan la insurrección general en Chicago. Durante días, la batalla causa estragos y reduce a cenizas la inmensa ciudad. La lucha es despiadada: matan a hombres, mujeres y niños, rematan a los prisioneros, precipitan a 40.000 personas al lago Michigan. Con armas robadas, navajas, mazos, cuchillos de carnicero, los proletarios se precipitan al asalto. El pueblo, abatido por los fusiles y las ametralladoras, triturado bajo las bombas, fracasa. Ahí se interrumpe el manuscrito. El seudoeditor nos informa de que el socialismo triunfó por fin en el siglo XXI.

La novela, con frecuencia grandilocuente, vale sobre todo por su inspiración y poder visionario. Ofrece una descripción de esa revolución que los demás utopistas se limitaban a señalar como necesaria o inevitable, desde luego, pero ocurrida ya mucho antes. La obra evoca bien, en vísperas de la Primera Guerra Mundial, el carácter irreductible y salvaje de una lucha de clases que cobra en ella aspecto de epopeya; parece presentir incluso, en la descripción del Talón de Hierro, el futuro as-

censo de los fascismos (nacidos del aplastamiento de la revolución proletaria, observaba Trotsky).

London, no menos optimista que Bellamy o Morris, prefirió, sin embargo, insistir en la dura prueba que había de vivirse antes de la recompensa, del mismo modo que el Apocalipsis precederá al Paraíso recobrado.

LAS OTRAS SOLUCIONES

Si bien en la segunda mitad del siglo XIX la utopía socialista se difundió en gran medida por razones históricas evidentes no fue la única solución que concibieron los constructores de ciudades ideales. También entre las utopías no socialistas hemos de señalar algunas trivialidades y repeticiones, pues es indudable que la imaginación humana, cuando de lo que se trata es de construir la felicidad, resulta, en definitiva, bastante corta.

En 1860, un abogado, F. A. Couturier, autor, por otra parte, de obras jurídicas, propuso un *Paris moderne* («París moderno»), rebautizado Novutopía. De entrada, asegura que «la propiedad siempre sabrá defenderse bien contra el socialismo de las calles», y añade: «Antes que ver reinar en mi ciudad el saint-simonismo y al Padre Enfantin, preferiría que fuera quemada por el fuego del cielo, como Sodoma y Gomorra. En cuanto a esos señores del socialismo comunista, lo mismo daría introducir a los anabaptistas de Munster» (pág. 295). En Novutopía, el sistema político es parlamentario y bicameral y está basado en el sufragio universal, exceptuados los analfabetos y los domésticos; en el Ejecutivo, el primer magistrado es un prefecto elegido por dos años, que nombra a los ministros. Todo el mundo puede ser candidato, a condición de tener veinticinco años, ejercer una profesión liberal, ser comerciante o al menos jefe de taller. Evidentemente, la propiedad es sagrada; el Estado se encarga de la instrucción pública gratuita y dispone hospitales y hospicios para los indigentes.

En su *Le Monde dans deux mille ans* («El mundo dentro de dos mil años») (1878), caracterizado por el desarrollo de la téc-

nica y el sufragio universal Georges Pellerin nos asegura, sin dar más muestras de originalidad, que «la edad de oro está de regreso»; se mantiene la propiedad y se autoriza la capitalización, siempre y cuando el capital esté activo en un sistema de libre cambio. Para incitar a los obreros a poner más ahínco en la labor, se los hace partícipes en los beneficios de la empresa.

Con cierto Neulif, autor de *L'Uthopie (sic) contemporaine* («La Uthopía (sic) contemporánea») (1888), la empresa privada y la iniciativa personal pasan a ser en cierto modo sagradas: los industriales filántropos fundan hospicios, escuelas y farmacias y los obreros se consideran como sus hijos, pues el patrono —añade el autor sin sonreír— «tiene el alma de un San Vicente de Paul y la inteligencia de un hombre de negocios» (pág. 149). El gobierno, elegido por sufragio universal, es lo menos intervencionista posible. Esa bobada paternalista y lacrimosa acaba con el regreso a Francia del narrador consumido de admiración.

La misma orientación presenta *Neustria* (1901) de Emile Thirion, utopía «individualista», es decir, «diametralmente opuesta al comunismo o a su hijo más o menos legítimo: el colectivismo» (pág. 3), que nos presenta una colonia fundada en Patagonia por girondinos que huyeron en 1793 de la represión jacobina. Su constitución se basa en tres principios: «El trabajo, origen de toda riqueza y toda moralidad; la libertad, condición indispensable para el desarrollo del trabajo y para la dignidad personal del ciudadano; la propiedad, recompensa del trabajo y garantía de la libertad» (pág. 174). Un presidente dirige el ejecutivo, un Gran Consejo desempeña las funciones de senado, tribunal de cuentas y tribunal supremo; el legislativo es elegido por sufragio universal (excluidos los analfabetos, los domésticos y los militares). Un sistema de préstamo con interés moderado permite a todo el mundo establecerse y mostrar sus capacidades en la palestra de la libre competencia. Y hace un brindis: «¡Por el trabajo, que, cuando lo fecunda la libertad, tan fácilmente accede a la propiedad!» (pág. 375). Hemos de reconocer que la buena intención no salva esas obras de la mediocridad y la pobreza de invención. Por fortuna, otras lograrán mejores resultados.

Y si no se celebraban ni las virtudes del socialismo y del co-

lectivismo ni los méritos de la propiedad y la libertad de empresa, quedaba la posibilidad de optar por un término medio: ésa es la vía que eligieron, cada cual a su modo, Theodor Hertzka y Theodor Herzl.

El economista vienés Theodor Hertzka (1845-1925), autor de *Freiland* («Tierra libre») (1889), afiliado a la escuela liberal de Manchester, propone un como socialismo para clases medias o capitalismo al alcance de todos. El narrador, joven ingeniero, se traslada a la colonia internacional de Freiland, fundada en las mesetas de Kenya, en el centro de África. Sus principios son simples: «Los miembros de Tierra Libre no son comunistas; no parten del punto de vista de que los hombres son absolutamente iguales; reconocen más bien su desigualdad tanto en capacidades como en necesidades, pero consideran que los hombres tienen derechos iguales y por igualdad de derechos entienden no sólo la concesión a todos los hombres del derecho a elegir a diputados, pagar contribuciones y dar la vida por la patria, sino también el derecho a vivir» (pág. 29). «A cada cual lo suyo», es decir, «a cada cual lo que produce»; como cada cual trabaja para sí y no para los demás, la protección del Estado es superflua. Todo trabajo está en manos de las sociedades de producción, a las que todo el mundo puede afiliarse. De los ingresos de la sociedad se deducen los intereses de los capitales prestados y los impuestos; el resto se reparte entre los miembros. Todo el mundo es elector y elegible; tres miembros directores son elegidos por la asamblea general. Se trabaja todos los días, salvo los domingos y quince días feriados; se tiene derecho a tomar hasta dos meses de vacaciones, no pagadas, por ser improductivas. El trabajador ordinario trabaja diez horas por cincuenta francos; el ingeniero trabaja seis y cobra por diez; el director recibe el valor de veinticinco horas: la retribución del trabajo depende, pues, de las competencias y de la necesidad que de él tenga la sociedad. Máquinas modernas permiten el aumento de la producción sin riesgo de excedentes: en la sociedad capitalista, «las masas proletarias no participan en modo alguno en la riqueza, siempre en aumento, del mundo burgués, conque su consumo, es decir, su capacidad adquisitiva no puede aumentar. Aquí la capacidad adquisitiva aumenta regularmente y a cada mejora de la producción, pero,

por esa razón precisamente, nuestra producción no puede avanzar más rápido que las necesidades» (pág. 95). Pasemos por alto la habitual descripción de la vida feliz y confortable, las calles pavimentadas y los tranvías eléctricos, el urbanismo impecable, etc.

En resumen, Hertzka se sitúa en la línea de Adam Smith o de Bentham. Por lo demás, precisa: «Las utopías de los comunistas y de los anarquistas carecían de valor, yo lo comprendía. Unos transformaban el mundo en una vasta casa de trabajos forzados; los otros nos devolvían directamente a la barbarie» (pág. 9). Si bien en Freiland el Estado es capitalista (propiedad común de las tierras), no es empresario y favorece, al contrario, la libre empresa en el nivel de la producción. La mayor prosperidad para el mayor número: tal es su divisa. Cierto es que «a veces en Tierra Libre un particular más hábil, más laborioso, más ecónomo que otro se hace más rico que él. Pero en todos los casos no puede emplear su excedente de riqueza sino para procurarse más goces, pero nunca para someter a su dominación las fuerzas de su vecino» (pág. 34). Hay también un poco de todo en la obra de Hertzka: la asociación y la cooperación voluntarias de Owen y Fourier, los bancos de crédito de Proudhon, la planificación de la economía de Cabet, mientras que el *laissez-faire* y la tecnología avanzada van encaminados a hacer de su África una nueva América.[38]

Theodor Herzl, nacido también en Viena (1860-1904), abogado y periodista, fue, como se sabe, el padre del movimiento sionista, cuyas tesis expuso en *El Estado judío* (1895). Fue militante infatigable y organizador del primer Congreso sionista y dedicó su vida a defender en toda Europa la idea de una Palestina judía. En 1899, al regreso de un viaje a Palestina, emprendió la redacción de su utopía: *Altneuland* («Tierra antigua y nueva») (1902), que pretendía ser ilustración novelada de los principios enunciados en el tratado de *Judenstaat*. Se muestra más atento al arte que Hertzka y desarrolla más la anécdota.

El joven abogado Frédéric Löwenberg busca en vano un empleo en Viena. Por ser judío, se ve rechazado por los austríacos; por ser rico, se ve también rechazado por el ávido clan

38. F. L. POLLAK, *The image of the future*, t. I, págs. 348-349.

de los judíos ricos. Para colmo, va y se enamora de una muchacha que no le corresponde. Por eso, acepta la extraña propuesta de cierto Kingscourt, huraño misántropo que busca a un «intelectual desesperado» para que lo acompañe a una isla desierta a cambio de 5.000 florines. Antes de partir, Frédéric da esa suma a David Littwak, miserable buhonero judío. Pasan veinte años. Kingscourt y Frédéric vuelven con curiosidad por echar un vistazo al mundo antes de volver a su isla para siempre; atracan en Haifa en 1923. Allí Frédéric es reconocido por Littwak, hijo del hombre al que salvó de la miseria y que se hizo armador. Después de la visita del país, Frédéric se casa con la bella Myriam, ¡y el huraño Kingscourt deja que los niños salten sobre sus rodillas!

¿Qué han encontrado en Palestina? Los judíos, hartos de la persecución social y económica de que eran víctimas en Occidente, han emigrado desde todos los países hasta allí para fundar la sociedad nueva; todos encuentran empleo. Hospitales modernos, cajas de asistencia pública, enseñanza gratuita, ciudades animadas, puertos, irrigación del país, desarrollo espectacular de la industria y la agricultura, comercio exterior floreciente: eso es lo que se ha realizado en esos veinte años. Por doquier se ven lujo y bienestar; aunque estén permitidas la riqueza individual y la propiedad privada no para crear clases, sino para suscitar la emulación, no hay menesterosos: «No hemos suprimido del mundo lo que constituye el acicate del trabajo, de la emulación, la investigación, la invención. A grandes talentos, ingresos cuantiosos; a grandes esfuerzos, salarios altos. Hacemos que la riqueza sea un incentivo para los trabajadores perseverantes, una seguridad para los talentos raros» (pág. 100). Se ha encontrado la solución en un sistema de economía cooperativa o mutualista, en el que Herzl ve «el término medio entre el individualismo y el colectivismo».[39] Así, las fábricas tienen de accionistas a los propios obreros, con lo que éstos trabajan con tanto mayor ahínco. Para Herzl, es «el régimen patriarcal, pero en forma moderna», que excluye todo intento de «falso socialismo». El pequeño comercio, traba para la expansión económica, no existe en Palestina, donde todo se ne-

39. A. BEIN, *Theodor Herzl*, pág. 401.

gocia mediante los grandes almacenes y «cooperativas de consumo» (pág. 100).

Se ha dicho que la obra de Herzl estaba plagada de romanticismo y de cierto milenarismo, al presentar la vuelta a Israel como el regreso a la Tierra Prometida.[40] Al final, tuvo poco éxito, incluso entre los sionistas, que le reprochaban que, en lugar de preservar la especificidad de Israel, abriera Palestina como un crisol en el que se acogía a todo el mundo. De igual modo, su intento de conciliación de socialismo y liberalismo no satisfizo a nadie.

Por último, algunos autores se entregaron más que nada a una crítica, con frecuencia violenta, de las construcciones socialistas. En esos casos el gusto por construir cede ante el placer (más o menos sutil) de la sátira y la demolición.

El primero de la serie es el conocídísimo humorista Jerome K. Jerome (1859-1927), en *The New Utopia* («La nueva Utopía»), relato del tipo *short story*. Como en la obra de Morris, el protagonista, después de un sueño de mil años, se despierta en el mundo de la igualdad. En él los hombres llevan números pares y las mujeres números impares, van vestidos con uniforme y tienen la misma talla. Por lo demás, ironiza el autor, «cuando un hombre supera demasiado la media en talla o fuerza, se le corta un brazo o una pierna para restablecer cierto equilibrio» (pág. 274). Asimismo, una operación quirúrgica da a todos un nivel de inteligencia; incluso se han nivelado y vuelto idénticos los paisajes.

El tono es más huraño, en *L'anno 3000* («El año 3000)» (1897) de Paolo Mantegazza (1807), en el que los Estados Unidos del Mundo están gobernados por los mejores, elegidos por sufragio. Un Consejo Supremo consta de una docena de directores de departamentos administrativos. La ciencia y la técnica han hecho progresos considerables y la raza ha mejorado física e intelectualmente, en parte gracias a una severa selección: los niños endebles son suprimidos con un chorro de vapor de 2.000 grados y los matrimonios están condicionados a un examen prenupcial. Esa sociedad, estrictamente elitista experimentó en tiempos el socialismo, pero fue un fracaso: «Se supri-

40. A. CHOURAQUI, *Theodor Herzl*, pág. 232.

mió al individuo y la libertad murió a manos de quienes habían querido santificarla. Se había substituido la tiranía de un rey y un Parlamento por una tiranía mucho más brutal y envilecedora, la de un mecanismo artificial, que, para proteger y defender un colectivismo anónimo, asfixiaba y extinguía los gérmenes de las iniciativas individuales y la lucha sagrada de los mejores» (pág. 12).

En *Les socialistes au pouvoir* («Los socialistas en el poder») (1898), Hippolyte Verly elige una técnica más insidiosa. Evoca el mundo socialista desde la perspectiva del anciano Martin, que ha sido un partidario fervoroso del orden nuevo e irá de decepción en decepción. En efecto, el nuevo régimen no tarda en dislocar la familia, enviar a los ancianos al hospicio, separar a las parejas según las profesiones, pues «el matrimonio ya no es una asociación legal, sino una relación esencialmente temporal y privada, como explicó el gran Bebel en su libro sobre la mujer» (pág. 37); las viviendas se obtienen por sorteo, las comidas se toman en las cantinas. Los obreros, reducidos todos al mismo salario, trabajan lo menos posible; los vendedores de los almacenes generales, que han pasado a ser funcionarios, desatienden sus ocupaciones. No tarda en haber escasez de todo. Los jóvenes se rebelan contra un futuro que, sean cuales fueren sus méritos y sus capacidades, será igualitario; pierden el gusto por el aprendizaje de una profesión que no están seguros de poder ejercer, ya que los utilizarán según las necesidades del Estado y no según sus gustos. Estallan huelgas, seguidas de motines brutalmente reprimidos y, al final, se produce la contrarrevolución; ese régimen, tan deseado, resulta derrocado y el narrador concluye que «el régimen socialista es inconciliable con la libertad y la dignidad humanas» (pág. 129). En resumen, Verly propone una apología *a contrario* de la sociedad liberal y denuncia la uniformización y la muerte del individualismo en un sistema que, a su juicio, niega todos los valores esenciales: trabajo, matrimonio, amor, familia.

El panorama se vuelve apocalíptico en *The Masterbeast* («El caudillo de las bestias») (1907) de Horace W. C. Newte, cuyo protagonista, que ha quedado con la vida en suspenso, recupera la conciencia en 2020 bajo la dictadura socialista. Es un mundo gris y degradado, de comunidad niveladora en la que reinan

el crimen, el alcoholismo y la homosexualidad, ¡bajo la implacable férula de un Padre del Pueblo! Una invasión de africanos y asiáticos destruirá el mundo corrompido y degenerado.

Por último, *Newaera* («Neoera») (1910) de Edward G. Herbert describe el ensayo de una comunidad socialista experimental en una isla. Frank Ledingham, que ha organizado y financiado el intento, no es elegido siquiera diputado al Parlamento, sino que lo nombran barrendero. Por lo demás, pronto un ambicioso se pone a la cabeza de una milicia y se adueña del poder. La república se hunde en la pereza y la corrupción, lo que demuestra que «el socialismo va contra la naturaleza humana.»

Tales obras, literariamente mediocres y con frecuencia exageradas y simplistas, muestran al menos que, aunque los textos de Bellamy, Morris o London sean infinitamente superiores, la utopía socialista no convencía a todo el mundo. Por lo demás, al margen de las disputas políticas y económicas y lejos de los paraísos de uno u otro bando, estaba ya surgiendo una nueva tendencia.

LA ANGUSTIA

Socialismo o capitalismo, liberalismo o colectivismo, legislador mítico y urbanismo, almacenes generales y falansterios, ascetismo o abundancia... todos esos temas han constituido hasta aquí la materia misma de la utopía y la han convertido en una como ecuación de la felicidad cívica y terrenal. Los utopistas, con algunas excepciones, no parecen haberse preguntado por un «después» de esa felicidad obtenida gracias a una receta político-económica; su objetivo era la descripción de esa felicidad por fin realizada, más allá de la cual la Historia había de extinguirse por fuerza, fundirse en una eternidad siempre semejante a sí misma, en la que los sistemas experimentados continuarían haciendo madurar ese bienestar *ne varietur*. Tanto en la obra de Morris como en la de Hertzka, en la de Cabet como en la de Herzl, la utopía carece de futuro; observa la ley según la cual, fuera de la Historia y de sus vicisitudes, se libra de toda degra-

dación interna: colocada en estado de ingravidez histórica, desconocerá el tiempo y el porvenir.

Ahora bien, hacia finales del siglo XIX, algunos empiezan a inquietarse por la viabilidad de esos mundos; descubren que la utopía podría no ser al fin y al cabo sino una etapa de una historia aún insospechada. ¿Y si la felicidad, el orden, la estabilidad por fin alcanzados contuvieran, en realidad, las premisas de otra caída, de un regreso a la barbarie? ¿Y si el hombre no adquiriese la felicidad estable sino al precio de su alma?

En *L'An 330 de la République* («El año 330 de la República») (1894), Maurice Spronck nos cuenta la odisea de un mundo que, después de muchas luchas, ha alcanzado la felicidad, si bien no nos precisa si es capitalista o socialista. Ya no hay guerras ni colonialismo; gracias al uso inteligente de las máquinas, reinan por doquier la abundancia y el confort; la ciencia ha prolongado la vida y ha eliminado las enfermedades. Ese pueblo ya no trabaja, sino que ha dejado las últimas tareas a obreros chinos vigilados por mercenarios musulmanes. Sin embargo, en medio de esa felicidad material y técnica, la inactividad engendra el aburrimiento, se generaliza el empleo de estupefacientes, disminuye la natalidad, se multiplican los suicidios. En 330, África y Asia unidas invaden esa Europa debilitada y traen hasta ella epidemias y enfermedades olvidadas. Los pocos supervivientes regresarán a la barbarie. Al evocar esa civilización debilitada, abotagada por el confort y el acomodo, ahíta de esa «felicidad» tan deseada, Spronck pone en entredicho algo más que el porvenir de un sistema: la propia suerte del hombre.

En *The Coming Race* («La raza futura») (1871), Edward Bulwer-Lytton nos propone, con más arte, una lección semejante. Al visitar las galerías de una mina, el narrador descubre un vasto mundo subterráneo en el que vive el pueblo de los vril-ya o «civilizados», que nos llevan varios millares de años de ventaja. Pasa unos meses en él hasta que el amor de Zee lo obliga a huir, pues está prohibida la unión de dos razas diferentes.

Esta utopía se caracteriza por algunos rasgos fantásticos que no son esenciales. Entre los vril-ya, las gyei («mujeres») son más altas, fuertes e inteligentes que los ana («hombres») y ellas son las que hacen la corte. Disponen de navíos aéreos, alas mecáni-

cas individuales y sobre todo el Vril, onda misteriosa, como un compendio de todos los poderes enérgéticos de la materia, que permite el hipnotismo, la desintegración, la cura de las enfermedades, etc. Todos los ciudadanos son iguales y ejerce el mando el magistrado supremo o Tur. Todo el mundo acepta sin murmurar los cargos que se le confían, pero nadie los procura; son ricos o no, según su voluntad, pero ese pueblo no atribuye importancia alguna a las riquezas, pues la subsistencia de todos está garantizada en gran medida por el Vril. Los vril-ya, que son aristócratas, profesan el más profundo desprecio por el Koom-Posh, es decir, la democracia, que definen como «el gobierno del ignorante basado en el principio del mayor número» (pág. 84), sistema aún en vigor en algunas tribus lejanas y atrasadas del mundo subterráneo.

Los vril-ya, apacibles, poderosos, sabios, desconocedores de las pasiones, conocen la serenidad de los dioses; igualdad, riquezas, salud, longevidad, diversiones, nada les falta, al parecer. Y, sin embargo, declara el narrador, «si tomaseis a mil de los mejores y más filosóficos seres humanos que pudierais encontrar en Londres, París, Berlín, Nueva York e incluso Boston para hacerlos ciudadanos de esta bienaventurada comunidad, estoy convencido de que en menos de un año se morirían de aburrimiento o harían una revolución y quedarían reducidos a cenizas por el Tur» (pág. 229). Es que ese pueblo de dioses ignora, en efecto, todo lo propio del hombre: pasiones, gusto por la lucha, afirmación del individuo, y el narrador, deslumbrado al principio, descubre que «no podemos disfrutar por mucho tiempo de la propia felicidad con la que soñamos» (pág. 232). El presente de los vril-ya es nuestro futuro y no hay razón alguna para alegrarse de ello. A la asfixiante perfección de ese mundo Bulwer-Lytton prefiere aún el estado actual de cosas. Cierto es que, por mediación del Koom-Posh, apunta a la fisionomía de la América democrática, utilitaria y mecanizada,[41] pero sería un error reducir su utopía, como hace A. L. Morton, a la apología de un «capitalismo ingenuamente conservador», pues el propósito del autor es más amplio y ambicioso. Su utopía supone una mutación de la naturaleza humana, una deshumani-

41. V. DUPONT, *op. cit.*, pág. 414.

zación, por lo que constituye una advertencia de tono nuevo: como dice R. Ruyer, no es ya «sólo una experiencia mental sobre los medios, sirve de experiencia sobre el valor de los fines». De sociológica la utopía está a punto de volverse escatológica: el siglo XX la recordará.

El tema ya desarrollado por Spronk vuelve a aparecer en la *Histoire de quatre ans 1997-2001* («Historia de cuatro años 1997-2001») (1903) de Daniel Halévy. A comienzos del siglo XX, los progresos de la ciencia y el advenimiento del socialismo han permitido reducir la duración del trabajo a dos horas al día. De modo que «la utilización de las diversiones pasó a ser la cuestión social más apremiante» (pág. 18). Los intentos de difusión de la cultura fracasan lamentablemente, mientras que las drogas y el erotismo llenan los asilos de alienados. De 1997 a 2001, una epidemia de una enfermedad desconocida mata a la mitad de la población occidental; los supervivientes se ven amenazados de exterminio por pueblos menos evolucionados y menos corrompidos... Halévy concluye: «Las especies desaparecen cuando han suprimido los peligros que las mantenían en vilo... Y ésa es la razón por la que los europeos mueren en pleno triunfo: ya no tienen nada que combatir y caen... Algunos estaban dotados para la fuerza, la perfección practicada por sí misma, pero sólo algunos» (pág. 92).

El mismo pesimismo se trasluce en «Les temps futurs» («Los tiempos futuros»), último capítulo de *L'Ile des Pingouins* («La isla de los pingüinos») (1908), en la que A. France se muestra muy alejado de la confianza que manifestaba poco tiempo antes. Cuando Pingüinia ha llegado por fin al apogeo de su desarrollo, el capitalismo industrial triunfa y transforma el mundo en el infierno de las máquinas y la producción; el sol ya no atraviesa el humo de las fábricas. El proletariado, cada vez más explotado, constituye ahora una auténtica raza subdesarrollada: todo se ha vuelto sintético y artificial. En esa fase aparecen anarquistas, asqueados de esa vida artificial, que empiezan a dinamitar las monstruosas ciudades; pronto una espantosa revolución provoca una destrucción total. En el mismo lugar, unos siglos después, pacen rebaños y vagabundean cazadores y pastores. ¿Es el regreso a la edad de oro? No. A lo largo de los milenios se recompone la misma historia de la civili-

zación, que desembocará en el mismo destino trágico, según un ciclo que siempre vuelve a comenzar.

Aun cuando en este caso se ponga en entredicho el capitalismo, lo que preocupa ante todo al escritor es la condición humana y el sentido de toda civilización. Es falso concluir de ese episodio que, «cuando se hayan realizado todos los síntomas de autodestrucción, el régimen capitalista se descompondrá por sí solo».[42] Lo que expresa A. France no es su fe en la destrucción inevitable de un régimen económico, sino un escepticismo profundo respecto de la naturaleza humana presa de un destino, encerrada en el ciclo civilización-decadencia-barbarie. Ese «catastrofismo» acaba una vez más en la escatología y supera las preocupaciones sociales: la visión es de un humanista, no de un militante.

Otra angustia oprime el final de ese siglo que tanto creyó en el progreso, la ciencia y la técnica: el miedo a la máquina desconsideradamente divinizada. En *Der Tunnel* («El túnel») (1911), Bernhart Kellermann imagina la perforación, hacia 1950, de un túnel bajo el Atlántico, proyecto titánico de financieros e ingenieros que desconocen la belleza, el amor y el arte y sacrifican millares de vidas al triunfo de una técnica sin alma. Esa novela, que anuncia a Capek y a Döblin no es tampoco, como se ha dicho a veces, una descripción de la despiadada explotación capitalista:[43] plantea la cuestión de lo que la técnica y la máquina han hecho del hombre, que ha llegado a considerar los medios como fines.

Y también es el drama de una humanidad esclava el que expone Edward Morgan Forster en *The Machine stops* («La máquina se para») (1912). Hace siglos que el hombre vive bajo tierra, donde una máquina de increíble complejidad subviene a todas sus necesidades: «La Máquina nos alimenta, nos viste y nos aloja; por ella nos hablamos, nos vemos, en ella está nuestro ser... La Máquina es todopoderosa, eterna. ¡Bendita sea la Máquina!» (pág. 29). Pero un día, por una razón desconocida, la máquina se detiene y los hombres mueren. La Humanidad ha sido víctima del monstruo que ha creado.

42. M. GAFFIOT, *Les théories sociales d'A. France*, pág. 353.
43. H. J. KRYSMANSKI, *Die utopische Methode*, pág. 35.

Así, se produjo un desplazamiento del centro de atención desde el futuro de las formas sociales y económicas hasta el problema de los fines últimos de la Humanidad. Después de haber constituido durante varios siglos la respuesta a una pregunta, la utopía se convirtió, a su vez, en una impugnación del hombre y de su porvenir lejano. Lo que en adelante parecía destinado a cambiar no era ya su ser social, sino su naturaleza misma. En el corazón de la utopía nació la idea de que el institucionalismo utópico, fuera cual fuese su orientación, no aportaba la solución definitiva. Los tiempos estaban maduros para las grandes antiutopías contemporáneas.

VI. EL SIGLO XX

Si bien el siglo XX podía parecer, en conjunto, la era de la utopía optimista, en la que la fe en las instituciones y el progreso constituía en cierto modo la ley interna del género, en ciertos autores hemos visto, sin embargo, despertar una duda angustiosa. Es que Bulwer-Lytton o Halévy, France o Kellermann atestiguaban ya un presentimiento trágico que venía a perturbar la confianza serena en un progreso continuo.

Ya en los primeros años del siglo XX la utopía cesó de imaginar felicidades siempre futuras para expresar, cada vez más sombríamente, las obsesiones de una época de crisis y desconcierto. La ciencia y la tecnología, por mucho tiempo aceptadas como liberadoras, se revelaron avasalladoras, más apropiadas para hacer del hombre un esclavo que un semidiós. Pronto dos guerras mundiales y otras experiencias siniestras iban a arruinar el mito de la perfección obtenida por la planificación y las ideologías aplicadas. La utopía moderna tomó conciencia de que la «felicidad» colectiva no se obtenía sino a expensas del individuo, de que la técnica transformaba al hombre en robot más que en Prometeo, de que el sueño de la perfección social conducía a los totalitarismos. La utopía, pesimista, temerosa del advenimiento de un universo aterrador o estéril, iba acentuar entonces su tendencia a superar el antiguo ideal de la ciudad perfecta para transformarse en una interrogación angustiada sobre el porvenir del hombre. De social y política pasaría a ser biológica y cósmica, para demostrar mediante el absurdo y la tragedia la urgente necesidad de un humanismo.

En la primera mitad del siglo XX, la historia de la utopía y de la ciencia-ficción está marcada por la abundante obra de H. G. Wells (1866-1946), con frecuencia llamado el utopista típico. Su interés tal vez estribe en que constituye como una bisagra entre dos épocas, una transición. Si bien en sus relatos siempre están presentes temas sociales y políticos, con lo que prolonga la utopía tradicional, se ve en seguida que Wells es ante todo una mentalidad científica más que un pensador social. A ese respecto el tema de sus anticipaciones es el porvenir biológico más que sociológico, con lo que abre el camino a Shaw, Haldane o Stapledon. Por eso, su obra iba a parecer con frecuencia híbrida: Wells superpone a una temática social perspectivas escatológicas propias de una filosofía de la Historia.

En la utopía debuta con la célebre *The Time Machine* («La máquina del tiempo») (1805). El protagonista, inventor de una máquina para remontarse por el tiempo, desemboca en el 802.701: ese alejamiento cronológico iba a ser característico de las obras modernas. A lo largo de los milenios, el clima londinense se ha vuelto casi tropical. Tras haberse encontrado con inmensas construcciones en ruinas, vestigios de civilizaciones muertas, el explorador entra en contacto con los elois, graciosos seres pequeños desprovistos de todo sentimiento y cuyo nivel intelectual es el de un niño de cinco años. Son exclusivamente frugívoros, viven en grupos, desconocen el trabajo y pasan el día jugando. Sólo la obscuridad los hace refugiarse en las ruinas, apretados unos contra otros. El viajero no tarda en descubrir la razón de ese miedo: en las entrañas de la Tierra viven los morlocks, pueblo de gnomos casi ciegos, pero activos y astutos. Esos morlocks son, comprende el visitante, los lejanos descendientes de los proletarios de antaño. El progreso científico y técnico ha permitido a los poseedores rechazar a los obreros a cavernas subterráneas en las que los mantenían esclavizados. Los amos, liberados de la necesidad de luchar y trabajar, han degenerado poco a poco, mientras que los proletarios se adaptaban, incluso físicamente, a sus condiciones de vida. Hoy, proporcionan aún frutos a los elois, incapacitados para subvenir a sus necesidades, pero, a cambio, devoran a sus anti-

guos amos. Tras haber huido de ese mundo atroz, el viajero explora el porvenir hasta treinta millones de años, pero toda vida ha desaparecido, mientras un sol casi apagado enrojece débilmente en el horizonte.

Es evidente que ese relato pretende ser una sátira cruel y profética del porvenir de la civilización capitalista e industrial; el conflicto entre morlocks y elois se expresa desde el punto de vista de la lucha de clases del fin del siglo XIX. Pero se ha podido entender también como una oposición entre esteticismo y utilitarismo, pastoralismo y tecnología, belleza y fealdad, en cuyo caso la obra se convierte sobre todo en la expresión de un gusto por la decadencia.[1] En esa perspectiva, *The Time Machine* no es en modo alguno una advertencia consciente al mundo capitalista (hemos de reconocer que el alejamiento en el tiempo mitigaría en gran medida el alcance de esa amenaza), sino una simple serie de hipótesis basadas en muy vulgarizada la idea de evolución.[2] Para otros, la novela hacía, al contrario, una advertencia a la era victoriana sobre un futuro que sería el precio de la injusticia.[3]

En realidad, esa obra de juventud combina las dos perspectivas. Wells no habría podido aportar él mismo su explicación «social», si no hubiera querido mostrar que la organización actual de la sociedad debía acabar destruyéndola... y en eso coincide con A. France en *La isla de los pingüinos*. Pero al mismo tiempo su pesimista visión de la Historia supera el problema de la lucha de clases. Mediante una especie de alegoría, pasa del orden social al orden orgánico. El viajero, dice Wells, «tenía ideas desalentadoras sobre el Progreso de la Humanidad y no veía en las sucesivas transformaciones de la civilización sino un amontonamiento absurdo destinado a recaer al final y destruir a quienes la habían construido» (pág. 191). En una palabra, la escatología de Wells expresa un fatalismo materialista basado en la idea darwiniana de evolución.[4]

En 1899, *When the Sleeper wakes* («Cuando despierta el

1. B. BERGONZI, *The early H.G. Wells*, pág. 48.
2. J. P. VERNIER, *H. G. Wells et son temps*, pág. 124.
3. L. DICKSON, *H. G. Wells*, pág. 83; A. VALLENTIN, *H.G. Wells*, pág. 130.
4. G. CONNES, *Etude sur la pensée de Wells*, pág. 106.

durmiente») iba a plantear más claramente la cuestión del socialismo de Wells. Graham, agobiado por el agotamiento y las preocupaciones, ha entrado en una profunda catalepsia de la que no sale hasta los primeros años del siglo XXII. Se entera de que sus bienes, aumentados con algunas herencias, han fructificado durante doscientos años y lo han convertido en el Dueño del mundo. Un Consejo gestiona su fortuna explotando sin escrúpulos a las masas trabajadoras. Su despertar reanima la esperanza de las multitudes y Ostrog, jefe del Partido Popular, convierte a Graham en el mito del liberador. Pero éste comprende rápido que Ostrog sólo aspira al poder personal. Se coloca a la cabeza del pueblo y dirige el combate contra el nuevo dictador, pero muere en un combate aéreo.

Ese futuro no es en este caso sino una simple amplificación del presente. Como dice Wells en su *Autobiografía*, es «nuestro mundo contemporáneo en un estado de hinchazón e inflamación extremas». Londres ha llegado a ser una ciudad de treinta y tres millones de habitantes; los campos están despoblados, los agricultores vuelven todas las noches a la ciudad, cubierta por una inmensa cúpula transparente. La técnica ha hecho grandes progresos: máquinas voladoras, ascensores, aceras rodantes y aéreas, cine, televisión. La vida es confortable y fácil para las clases dirigentes, casi ociosas en voluptuosas Ciudades de Placeres, pero, frente al lujo y el despilfarro, reina una miseria espantosa, hasta el punto de que el pueblo piensa en la Inglaterra del siglo XIX como en «el país en que la vida había sido idílica y fácil» (pág. 191). Los obreros, vestidos uniformemente con tela azul, trabajan sin descanso en el subsuelo de la enorme ciudad; están sin defensa ante el Consejo, que es dueño de todos los medios de producción y comunicación y tiene a su disposición el ejército. El proletariado, condicionado mediante hipnotismo, forma un raza aparte, inculta, grosera, que habla un inglés gutural y empobrecido, pueblo monstruosamente abatido y deshumanizado, en el que se esbozan los futuros morlocks. Un acierto es la Compañía del Trabajo, nacida de la corrupción del Ejército de Salvación por los capitalistas. Como la mendicidad está prohibida, se hace la caridad a los indigentes a cambio de jornadas de trabajo. Comienza entonces una esclavitud sin fin: el obrero no logra nunca satisfacer su deuda, él y sus hijos están

presos de la Compañía y trabajan sin esperanza por un salario de hambre.

Ostrog, lejos de liberarlos, sigue explotando a «esos [desdichados] trabajadores estúpidos e idiotas» en nombre de una teoría de los individuos superiores: «¡Ojalá llegue un día el Superhombre!... El mundo no es un lugar para la gente mala, estúpida, sin recursos. Su deber —¡y se trata de un deber hermoso!— es el de morir. ¡La muerte de los fracasados! Ése fue el camino que permitió a la Bestia elevarse a la dignidad de hombre y por el cual el hombre avanza hacia otros destinos más altos» (pág. 272). Así, la injusticia social pasa a ser consecuencia del darwinismo, resultado de la ley de la evolución mediante la selección. En la obra de Wells, los obreros resultan manifiestamente rechazados —y volveremos a verlo en otras obras— como fuerza histórica positiva;[5] sufren la opresión o son el juguete de tiranos como el Consejo u Ostrog y siguen su destino de forma casi animal, sin intentar influir en él. Se ha dicho con frecuencia[6] que Wells no siente la menor simpatía por el proletariado; su coqueteo —bastante tormentoso, por lo demás— con la Sociedad Fabiana, de 1903 a 1906, no iba a influir en su opinión. Resulta significativo que nada de las agitaciones sociales de su tiempo se trasluzca en su obra; como observa acertadamente J. P. Vernier, lo que interesa a Wells es el futuro del hombre como ser abstracto, situado en determinado punto de la evolución biológica. Su ambigüedad nace de la relación constante que establece entre dicha evolución y una situación social que no le apasiona por sí misma.

En realidad, el gusto de Wells por la minoría selecta y cierta aristocracia iba a afirmarse en *A Modern Utopia* («Una utopía moderna») (1905). Señalemos de pasada cómo concibe Wells la utopía en ella. Ya no puede ser lo que era antes de Darwin, es decir, un universo inmóvil en una perfección inmutable: «La utopía moderna no debe ser estática, sino cinética; no puede adoptar una forma inmutable, sino que debe parecernos una fase transitoria, a la que sucederán una larga serie de fases que la transformarán sin cesar» (pág. 16). Cada uno de los univer-

5. A.-L. MORTON, *op. cit.*, pág. 215.
6. J. P. VERNIER, *op. cit.*, pág. 60.

sos descritos seguía sin duda ese principio y no se entendía como un estado definitivo, sino como un momento de una evolución. En este caso, Wells envía a sus dos viajeros a un mundo que es un espejo del nuestro, en la cuarta dimensión, y en el que los personajes se encuentran incluso con sus propios dobles.

En *Una utopía moderna*, la división en clases no está basada en las relaciones de producción sino en una clasificación de los tipos psicológicos. Existen los poyéticos o creadores, los cinéticos, que gustan de la acción, los mediocres y los vulgares, estos últimos esterilizados y destinados a desaparecer. La minoría selecta está constituida por la orden de los samuráis, voluntarios entregados a la Inteligencia y que llevan una vida ejemplar. Los samuráis, vigorosos y de salud perfecta, llevan un como uniforme y «recuerdan hasta cierto punto a los Templarios». Dirigen el mundo unificado y no son responsables, ante el pueblo, sino ante sus pares. Ese orden aristocrático, nacido de la revolución que precedió al Estado mundial, se mantiene «contra la universal debilidad humana». Los samuráis, custodios de la religión de utopía, entregados a profundas meditaciones y de cultura intelectual extensísima, recuerdan ya a los futuros castalianos de H. Hesse. La orden, pese a estar accesible a todos y no ser hereditaria, muestra claramente que Wells tiene tendencia a confiar en las minorías selectas más que en las masas, sinónimo en este caso de desórdenes e incapaces de aplicar una voluntad continua.[7] Por lo demás, ya en 1901 Wells escribía, en sus *Anticipaciones*: «No conozco argumento alguno a favor del gobierno democráticamente elegido de los Estados modernos que no se pueda demoler en cinco minutos; [...] el sufragio universal coloca simplemente el poder en las manos de los candidatos más hábiles; [...] ni los hombres ni sus derechos son absolutamente iguales, sino que varían en función de los individuos».[8]

Así, se suele comparar a los samurais con formaciones paramilitares anunciadoras de los fascismos.[9] Eso es un poco exagerado: si bien en *Una utopía moderna* Wells no es socialista, tam-

7. V. DUPONT, *op. cit.*, pág. 640.

8. H. G. WELLS, *Anticipations*, Londres, Chapman and Hall, 1901, pág. 147.

9. R. RUYER, *L'utopie et les utopies*, pág. 268.

poco es el cantor del totalitarismo. J. P. Vernier ha observado que los samurais, inspirados, por otra parte, en Platón, se parecían bastante a los sifograntes de Moro y eran sobre todo «una materialización de ensueños adolescentes que se basan en gran medida en el mito de la caballería».[10]

Men like Gods («Hombres como dioses») (1923) cuenta la historia de M. Barnstaple y algunas otras personas proyectadas de repente a un universo paralelo. Entre ellas figura un político, jefe del partido conservador; un pastor anglicano, rígido y puritano; un especulador enriquecido; una actriz; dos conductores, etc. De modo que están representadas todas las clases sociales y van a reaccionar a su modo ante el espectáculo de la Utopía, donde llevan 30.000 años de avance a los terrícolas. Los utopianos viven desnudos y en régimen comunista, alcanzado por evolución natural. Así, Wells presenta el idílico mundo de Morris según la evolución evocada por Bellamy; no cree en la necesidad de una revolución y denuncia el «fracaso bolchevique» y el «lúgubre espectáculo de una dictadura proletaria». Gracias a la ciencia, se trabaja poco; reglamentos y policía han quedado substituidos por psicólogos del comportamiento; la población se ha limitado cuidadosamente a 250 millones de personas. Los utopianos, dulces y pacíficos, han comprendido que una buena educación, que enseñe a cada cual a actuar como debe, substituye ventajosamente a todo sistema de gobierno. En religión, se guarda el recuerdo de cierto profeta que murió en una rueda de suplicio —sus adeptos dibujan un círculo, en lugar de una cruz— y siguen sus enseñanzas, pero sin adorarlo, para evitar lo que ocurrió antaño: «Y como la multitud conservaba con amor la memoria del Maestro, por la benignidad y la caridad que había mostrado para con ella, seres pérfidos y agresivos se apoderaron de ella. Se constituyeron en adalides y representantes de la rueda. En su nombre se hicieron ricos y poderosos. Lanzaron a los pueblos a grandes guerras por ella. La utilizaron para enmascarar y justificar la envidia, el odio, la tiranía, los deseos tenebrosos. Hasta el punto de que se pudo decir que, si el antiguo profeta volviera a Utopía, su rueda triunfal lo trituraría por segunda vez» (pág. 90).

10. J. P. VERNIER, *op. cit.*, p. 204.

Por desgracia, salvo M. Barnstaple, los terrícolas reaccionan muy mal ante ese mundo de paz y razón: el político deplora la ausencia de un gobierno; el pastor quiere casar y vestir a los utopianos; el especulador considera que carecen de combatividad. Por eso intentarán tomar el poder. Los utopianos, asqueados, los devuelven a la Tierra.

En esta obra Wells no perdona nada a ninguna clase social. Como pesimista que es, muestra en el hombre a un ser maligno, preso de sus tradiciones y su moral, estrecho de miras y perverso. Pero los utopianos conocieron en el pasado una Era de la Confusión semejante a la nuestra. ¿Podemos abrigar la esperanza de llegar a ser un día como ellos? Tal vez, pero la evolución será larga. Una vez más, lo que interesa a Wells no es tal o cual sistema político, sino cierta concepción del hombre condenado como especie al titubeo y la selección.

Por último, *Shape of things to come* («Así será el futuro») (1933) nos traslada a 2180, en un Londres muy próximo al evocado en *Cuando despierta el durmiente*: civilización estrictamente urbana, técnica ultraperfeccionada, dominación absoluta del Capital y servidumbre subterránea de los proletarios. Elisabeth y Denton, que han pretendido casarse pese a las diferencias sociales, han quedado proscritos en ese mundo. Se ven obligados a trabajar y caen bajo la autoridad de la Compañía del Trabajo; sometidos a un trabajo mecánico y embrutecedor, se ven mezclados con obreros groseros y degenerados que sólo conocen las brutalidades y la violencia. Una oportuna herencia les permitirá huir de ese infierno.

Esta última obra podría confirmar la idea de que, en realidad, Wells volvió a empezar siempre la misma utopía: *Así será el futuro* y *Cuando despierta el durmiente* son el comienzo de una historia cuyo final se cuenta en *La máquina del tiempo*; *Una utopía moderna* y *Hombres como dioses* describen etapas de esa larga odisea. Todas esas utopías no son sino las secuencias sucesivas de una película, en la que los trabajadores de 2180 son los antepasados de los morlocks de 802.701. Ello subraya una vez más que, pese a las apariencias, la utopía de Wells no es una utopía social. Hay en él una metafísica y un sentido de la evolución que definen el devenir del hombre como biológico, orgánico; la especie no puede llegar a ser sino lo que está determi-

nada a ser hasta su extinción bajo el frío Sol del año 30.000.000. Todo lo demás son simples etapas.

El ejemplo de Wells ayuda a ver la gran modificación que había experimentado la perspectiva de la utopía tradicional en la primera mitad del siglo. Hasta el punto de que ciertas obras iban a parecer en ese momento curiosos anacronismos por su intento de presentar la clásica ciudad perfecta: dos obras en lengua holandesa constituyen ejemplos de ello. *Blokken* («Cubos») (1931) de F. Bordewijk, describe una sociedad comunista cuya localización no está clara, pero que recuerda a la URSS del decenio de 1930. Un Consejo de los Diez organiza una vida comunitaria, sin propiedad ni dinero; las ciudades son idénticas, los habitantes llevan uniforme, etc. Con *Nieuws reis naar Utopia* («Nuevo viaje a Utopía») (1946), Jozef Versou recoge el trasnochado procedimiento del sueño del protagonista para describir una sociedad de liberianos, inspirada en W. Morris. La minuciosidad conformista de esos relatos hace que hoy resulten pesados y superados.

En cambio, la inquietud ante los perfeccionamientos de una ciencia y una tecnología sin alma sigue siendo de actualidad. En *Le Grand cataclysme* («El gran cataclismo») (1922), Henri Allorge evoca el universo exclusivamente científico del año 9978: en él las personas llevan nombres como Triagul Parabolis o Sinusia; todo contacto con la naturaleza ha desaparecido, hipercivilización de la máquina en la que la propia moral incumbe al cálculo matemático. Un cataclismo destruirá ese mundo deshumanizado.

Dentro de esa línea, la obra más conocida sigue siendo sin duda *R.U.R.* (1921), obra de teatro en tres actos del escritor checo Karel Capek (1890-1938), cuyo título es la abreviación de Rossum's Universal Robots. En una isla apartada del mundo, un anciano sabio ha creado autómatas extraordinarios, resultado de una anatomía humana simplificada. Exteriormente son semejantes a nosotros y están dotados de una memoria prodigiosa, pero carecen de iniciativa y sentimientos y «se gastan» en veinte años. Pronto esos robots (este término es un neologismo de Capek) son fabricados por millones; hacen todos los trabajos y son utilizados por los gobiernos como material de guerra. Un sabio intenta aumentar su autonomía, dotarlos de

sentimiento y de razón; estalla una rebelión y la Humanidad entera resulta exterminada.

Lo que Capek ataca en primer lugar es una concepción degradante del hombre: Rossum «inventó el obrero con necesidades mínimas. Suprimió todo lo que hace al hombre más caro y no sirve directamente para el trabajo. Así, llegó a suprimir al hombre y creó el Robot» (pág. 5). Pero, según dice Capek, el hombre, liberado del trabajo, no necesariamente elegirá la vía del perfeccionamiento intelectual, sino la de la ociosidad y el placer.[11] ¿Tiene derecho a instaurar la esclavitud de una caricatura de sí mismo y renunciar a todos sus deberes? La ciencia y la técnica amenazan con esclavizar al hombre a sus propias creaciones.

Un punto de vista humanista bastante parecido es el que expondría también Ernst Jünger en *Die gläsernen Bienen* («Las abejas de cristal») (1957). Cierto Zapparoni, especialista en autómatas minúsculos, substituye la vida natural por asombrosos seres mecánicos. El protagonista, el capitán Richard, antiguo oficial que cree aún en los «valores» humanos, se opone a Zapparoni, mago de un mundo mecanizado y sin moral. Cuando Richard vea flotar en un estanque orejas humanas —en realidad, son simples imitaciones perfectas—, se rebelará contra ese atentado a la dignidad y la integridad de la persona. En cuanto a las abejas de cristal, maravillas de la miniaturización, tal vez cosechen la miel más racionalmente que las verdaderas, pero la propia concepción de abejas mecánicas es absurda en sí. A la estéril perfección técnica Jünger prefiere el esfuerzo humano, aunque sea incompleto.

HASTA LOS LÍMITES DEL PENSAMIENTO

Ciertas utopías, características del siglo XX, suponen una mutación no ya de los regímenes políticos y sociales, sino de la naturaleza humana misma, poco a poco modificada por la ciencia, el eugenismo o la evolución. Bulwer-Lytton y Wells en *La*

11. A.-L. MORTON, *op. cit.*, pág. 233.

máquina del tiempo les brindaron el modelo. Resulta significativo que esa transformación del género se base en una considerable prolongación de la escala temporal. En el pasado, el país utópico se situaba en «otro mundo» contemporáneo, hasta que a Mercier se le ocurrió situarlo en el futuro, con lo que confirió una mayor verosimilitud a sus creaciones. Pero se trataba aún de un futuro relativo, en el que las estructuras sociales, y no la naturaleza humana, se habían modificado y en ese sentido se utilizaría ese procedimiento en todo el siglo XIX. Hoy, la utopía se proyecta en un futuro infinitamente más lejano. Wells había paseado ya a sus exploradores por el 32.000, por el 802.701 e incluso a treinta millones de aquí. A su vez, los utopistas contemporáneos acumulan los milenios: Shaw nos lleva al 31.920, Haldane al 17.846.151 y después al 25.000.000, Werfel nos lanza a la era «astromental» del año 100.000, ¡y Stapledon utiliza nada menos que dos mil millones de años!

Como ha observado atinadamente R. Ruyer, esa fantástica ampliación temporal no se debe ni a la fantasía pura ni al gusto pueril por el afán de emulación. A semejantes distancias temporales, ¿cómo se ven nuestros problemas de organización social y política? ¿Qué sentido puede conservar la oposición capitalismo-colectivismo para el ser resultante de una enésima mutación de nuestra especie en esos centenares de millones de años? Lo que en adelante ocupa el centro de esas utopías lejanas es la evolución psicobiológica del hombre, su historia en cuanto especie y no ya como ser social. ¿Cuál es la significación de nuestra aventura y en qué medida podemos influir en su curso? De sociológica la utopía se afirma metafísica y escatológica en este caso.

En 1921, George Bernard Shaw presenta una enorme obra de teatro en cinco partes: *Back to Methuselah* («Regreso a los tiempos de Matusalén»), obra irrepresentable y que, sin embargo, fue representada en Nueva York en 1922 y en Inglaterra el año siguiente. Según el subtítulo, pretendía ser un «Pentateuco metabiológico» y aplicaba claramente a la utopía las teorías evolucionistas.

Después del pecado, Adán y Eva descubren que son mortales en cuanto individuos, si bien inmortales en cuanto especie. El hombre no tiene tiempo para luchar por otra cosa que por su

existencia material. Eva vislumbra la posibilidad de otra vida, en la que el cuerpo y el alimento dejarán de ser necesarios: «El hombre no necesita vivir sólo de pan siempre. Hay otra cosa. No sabemos aún lo que es, pero un día lo descubriremos. Entonces viviremos exclusivamente de eso y no habrá que hilar ni que labrar más, no habrá que pegarse ni matarse más» (pág. 127).

En la segunda parte («El Evangelio según los hermanos Barnabas»), a dos biólogos se les ocurre prolongar la vida humana hasta tres siglos. Eso permitirá a algunos «la persecución de la omnipotencia y la omnisciencia. Un poder mayor y un conocimiento mayor: eso es lo que todos nosotros perseguimos. La evolución es esa persecución y nada más. Es el sendero que conduce a la divinidad» (pág. 169). En la tercera parte se nos informa de que «llega la Cosa»: en 2170, los primeros Matusalenes son contemporáneos de la quinta generación de sus descendientes. En el año 3000 (4ª parte), han llegado ya a ser numerosos y su longevidad y su experiencia secular los han convertido en oráculos para los de corta vida. Por último, Shaw nos lleva «hasta los límites del pensamiento», en el año 31.920, en el que la evolución se ha realizado. Ya no hay vestigio de mecanicismo ni de actividad productora. La Humanidad se ha vuelto ovípara: después de una incubación de dos años, el recién nacido sale de su cáscara con la inteligencia de un adolescente de diecisiete años y un desarrollo físico equivalente. Después de ese nacimiento vienen cuatro años de juventud y despreocupación. En la madurez, sobreviene un rechazo de todo lo que no es pensamiento puro: durante siglos, esos seres desnudos, calvos, despegados de todo bien material, quedarán absortos en la vida del Espíritu y se espera el momento en que el pensamiento pueda prescindir definitivamente del cuerpo y alcanzar la vida eterna. El espíritu de Eva murmura: «Mis hijos inteligentes han sido siempre mis preferidos. Los labradores y los combatientes se han enterrado con los gusanos. Los más inteligentes han heredado la Tierra. Todo está bien» (pág. 355).

Esa obra extraña se inscribe en la lucha contra el darwinismo y sobre todo el neodarwinismo, según los cuales la evolución de las especies era inconsciente y fortuita; así, pues, toda la aventura humana era ajena al hombre y se reducía a un determinismo helado y sin alma, el de Wells precisamente en *La má-*

quina del tiempo. Shaw ve, al contrario, su obra como «una Biblia de la evolución creadora» y cree en la posibilidad de que el hombre se desarrolle en el sentido que desea: «la imaginación es el comienzo de la creación. Se imagina lo que se desea; se quiere lo que se imagina y, por último, se crea lo que se desea... Desear, imaginar, querer, creer» (pág. 227). Poco importa en este caso que la perspectiva que nos ofrece sea o no exaltante. Lo que cuenta en ese «misticismo biológico», como lo llama J. Rostand, es la idea de una verdadera mutación dirigida por la especie misma, en la que se combinan metafísica y biología.

Uan aventura un poco semejante, pero con desenlace trágico, es la que propone la utopía «cinética» de Alfred Döblin: *Berge, Meere und Giganten* («Montañas, mares y gigantes») (1924), en la que la fantasía anticipativa no hace sino cubrir también una interrogación inquieta sobre el destino de la Humanidad: después del misticismo biológico de Shaw, una mística de la naturaleza.[12]

A raíz de una guerra mundial, se ha producido un formidable desarrollo de la técnica, acompañado de un régimen de producción que no cesa de aumentar. Un sistema de ciudades, dirigidas por senados que reúnen a los más poderosos industriales, conduce a un universo al estilo del de Wells, en el que todo es ciudad y los campos están desiertos, con lo que el hombre pierde todo contacto con la naturaleza. Guerras sangrientas oponen las ciudades del Oeste al imperio oriental. Sin embargo, se organizan rebeliones encabezadas por los llamados colonos, que rechazan la locura mecánica e industrial y quieren volver a la naturaleza. Pero la catástrofe está próxima. Los senadores del Oeste se ponen a descongelar Groenlandia gracias a rayos proporcionados por los volcanes islandeses. El experimento tiene consecuencias inesperadas: bajo el efecto de los rayos, una fauna y una flora prehistóricas bloqueadas en los hielos resucitan y monstruos antediluvianos amenazan a Occidente. Para combatirlos, unos voluntarios aceptan someterse a transmutaciones de materia a partir de árboles y rocas y se convierten en gigantes todopoderosos. Los miembros de las clases dirigentes se prestan, a su vez, a la operación a fin de conser-

12. M. WEYEMBERGH, *Alfred Döblin*, pág. 75.

var el poder. Tras volverse gigantes también ellos, apocalíptica mezcla de hombre, mineral y vegetal, persiguen y exterminan a los seres humanos y destruyen las ciudades hasta que sus gigantescos cuerpos se enviscan en la tierra y se confunden con ella. Sólo sobrevivirán los colonos, en comunidad y felices del contacto con la naturaleza recuperada.

La lección de Döblin es simple: el hombre pertenece al orden natural y constituye una locura pretender arrancarlo de él mediante la técnica y la ciencia. El supuesto progreso, al principio liberador, acaba desnaturalizando y deshumanizando al hombre, transformándolo en una materia maleable y sin dignidad. El pecado de los gigantes estriba en haber alzado a una divinidad mineral y artificial contra un poder orgánico que es el origen mismo de la vida. La técnica, el deshielo de Groenlandia, la fabricación de los gigantes parecen otros tantos sacrilegios, pecados contra la vida;[13] el hombre no tiene derecho a desviar la naturaleza de sus fines ni a extraer de ella las fuerzas destinadas a dominarla. Como en la obra de Shaw, volvemos a estar lejos de las cuestiones políticas y sociales.[14]

La obsesión por preservar la aventura humana del absurdo y de la destrucción está también presente en *The Last Judgment* («El Juicio Final») (1927) del bioquímico marxista J. B. S. Haldane. En el año 5.000.000, el hombre vive tres mil años, ya no evoluciona, obtiene la energía de las mareas y ha remodelado el perfil de los continentes. Hacia el año 25.000.000, la Tierra se desintegra por aminoración de su rotación. La antorcha de la vida pasa entonces a los venusianos, obligados, a su vez, a colonizar Júpiter, lo que exige la creación de una raza de enanos. De allí a las otras galaxias tal vez... Así se manifiesta la obstinación sagrada de la vida, único valor esencial que preservar, en definitiva, y que no se resignará a desaparecer.

13. K. MULLER-SALGET, *Alfred Döblin. Werk und Entwicklung*, pág. 209.

14. *Ravage* («Devastación») (1943) de René BARJAVEL se situará en la misma línea. En el siglo XXI, después de que una guerra atómica haya arruinado una civilización que se había vuelto puramente técnica, un puñado de supervivientes encuentra la salvación en un regreso a la naturaleza. En adelante estará prohibido todo desarrollo técnico y se destruirán los libros, que propagan una ciencia inútil. El lector habrá reconocido los temas abordados por Butler, Wells, Forster o Döblin.

La obra de William Olaf Stapledon, más compleja, iba a ir en el mismo sentido: *Last and first men* («Los últimos y los primeros hombres») (1930) vuelve a trazar la historia imaginaria de la Humanidad desde el presente hasta su fin, al cabo de dos mil millones de años. Dicta esa formidable crónica, por telepatía transtemporal, a un hombre de hoy uno de los últimos hombres. Después de muchos avatares políticos, los hombres han realizado el primer Estado mundial, dominado por los Estados Unidos, científico y técnico, eficaz, pero sin alma; el gobierno, de apariencia socialista, está dirigido, en realidad, por una oligarquía financiera. Después de cien mil años, un hundimiento y una primera Era de las Tinieblas, nace en la Patagonia una nueva cultura, pronto destruida por un cataclismo atómico del que no escapan sino treinta y cinco supervivientes. Pasan diez millones de años y se produce la aparición del «segundo» hombre, más alto, más inteligente, pero la especie queda contaminada por una invasión marciana, dirigida por el espíritu colectivo de Marte. Tras decenas de millones de años, surgen el «tercero» y después el «cuarto» hombre, inventor del «arte vital» y de «Grandes cerebros» que crearán el «quinto» hombre. Éste llega a la perfección, se comunica por telepatía y puede reunirse en grupos intelectuales en los que se funden la experiencia y el saber individuales. Los milenios hacen desfilar la exploración del tiempo pasado y del espacio, los nuevos mundos, las especies (entre ellas, la de los Hombres Voladores). Por último, el decimoctavo hombre, amenazado por un cataclismo cósmico, envía al espacio gérmenes de vida humana a fin de que un día renazca una vida inteligente en alguna parte.

La obra de Stapledon, desprovista de los oropeles de la ciencia-ficción, expresa claramente el pensamiento que no cesó de repetir, en *Odd John* («El extraño John»), *Last men in London* («Los últimos hombres de Londres») o *Star-Maker* («El hacedor de estrellas»): la idea de que ante todo la especie debe continuar y progresar, física y mentalmente. Así se expresa «un finalismo obscuro, instintivo, casi místico, que confiere un valor a la vida en sí».[15] Pero sobre todo Stapledon aporta una interesante corrección al concepto de evolución, tal como lo pro-

15. R. RUYER, *op. cit.*, pág. 283.

ponían Wells e incluso Shaw. Con él, la evolución ya no es lineal: aplica al futuro la teoría que Toynbee aplicaba al pasado sobre el ascenso y la decadencia de las civilizaciones. Ningún estado es nunca el último y la evolución nunca estará acabada, pese a las degradaciones y las caídas;[16] por eso, el decimoctavo hombre lanza al cosmos células vivas: en una forma u otra, la vida continuará. Stapledon ilustra también esa voluntad moderna de superar los objetivos tradicionales de la utopía: «Hoy», escribe, «deberíamos acoger bien, estudiar incluso, todo intento serio de concebir el futuro de nuestra especie... para familiarizarnos con la certidumbre de que nuestros ideales más preciosos podrían parecer pueriles a mentalidades más evolucionadas» (pág. 15).

La obra de Franz Werfel, *Stern der Ungeborenen* («La estrella de los nonatos») (1943) nos devuelve a una concepción teológica. Estamos en el año 101.945, en la era astromental. Después de numerosas reencarnaciones, un amigo evoca hasta sí el espíritu del protagonista, F. W., quien descubre, así, el mundo futuro. Para defenderse de la luz solar, los hombres viven bajo tierra. Todos son hermosos, viven doscientos años e ignoran el horror de la muerte: los ancianos se dirigen voluntariamente al Jardín de Invierno, donde sufren una como mutación regresiva que los devuelve al estado de feto y, por último, los transforma en flores. La sociedad conoce cinco jerarquías: «La clerical, que representaba el arzobispo; la gubernamental y política del geoarconte, la económica y productiva del Trabajador y la cosmológica del Djebel de los cronósofos» (pág. 311); la quinta está constituida por quienes viven en la «jungla», los «primitivos» que rechazan el refinamiento de la era astromental. Como el trabajador subviene a todas sus necesidades, el tiempo libre está dedicado a la ociosidad y los juegos, mientras que una como «magia» (que lleva hasta el absurdo el progreso utópico de la técnica) obliga a las estrellas a producir lo que necesitan los hombres. La organización politica, muy simplificada, es un recuerdo irónico de la democracia, ya que el geoarconte o Major Domus Mundi es elegido «por un pequeño círculo de cronósofos e investigadores intelectuales» de entre quienes han

16. M. SCHWONKE, *Vom Staatsroman zur Science Fiction*, págs. 73-76.

obtenido menos votos en las elecciones. La enseñanza se imparte en los Djebels, escuelas superiores de filosofía en las que los cronósofos aprenden el sentido de la marcha de los planetas y el secreto de la composición del universo.

En ese mundo, el Arzobispo y el Judío representan las únicas instituciones supervivientes de los tiempos pasados, eternas a través de la duración y mediante las cuales se expresa el pensamiento de Werfel. Pues nada esencial ha cambiado, explica el arzobispo: «No nos alejamos sólo de Diospor el tiempo, también por el tiempo nos acercamos a Él, ya que, al alejarnos del comienzo de toda cosa, nos acercamos al fin de toda cosa... Así nos salvamos, porque el alejamiento no es sino una forma de aproximación» (pág. 567). Nada de lo que nos parecía importante ha subsistido: el marxismo ha degenerado en una como religión social vulgar y el capitalismo ha engendrado un misticismo absurdo: «*Victoria verificat*: la victoria atribuye la verdad. Cada período histórico refleja la imagen del último en vencer» (pág. 529). Por eso, todo ha pasado, salvo Israel y la Iglesia, el Antiguo y el Nuevo Testamento, en la persona del Judío y del Arzobispo.

El objetivo, para Werfel, no es ese triunfo de la técnica y del progreso que resulta, al contrario, irrisorio sino el proceso de redención, sentido primordial de la Historia, que nos acerca a un Dios, fin y origen de toda cosa. La Iglesia e Israel representan, en la doble fe que reconocía Franz Wefel, esa posibilidad de salvación como sentido del destino humano. Los hombres de la era astromental han descubierto que «nuestro planeta es realmente el centro del universo y, por consiguiente, sólo existe un planeta habitado y una sola humanidad, la nuestra» (pág. 98). Ese antropocentrismo supone la responsabilidad humana ante la Creación, fundamenta la grandeza del hombre y es lo único que da sentido, necesariamente teológico, a nuestra aventura.[17] Werfel substituye el finalismo biológico y materialista de un Stapledon, el evolucionismo espiritualista de Shaw, por la fe en un Dios en el que acaba toda Historia.

---

17. W. ROGGEMAN, *Franz Werfel*, pág. 7.

Al margen de esas especulaciones lejanas, la hermosísima obra de Hermann Hesse, *Das Glasperlenspiel* («El juego de abalorios») (1943) pretende ser como un repudio de la utopía en nombre de un humanismo más enraizado en la realidad. El título alude a una ocupación puramente intelectual y abstracta, que consiste en «encerrar el universo espiritual en círculos concéntricos y unir la belleza viva del arte con la magia de las fórmulas de las ciencias exactas» (t. I, pág. 24). Pese a que Hesse nunca lo definió claramente, es el símbolo del diletantismo genial, unión mística de todos los elementos del saber, abstracción perfectamente gratuita y extraordinariamente complicada, reservada a una minoría de intelectuales excepcionales.

La acción se sitúa hacia 2200 en la pequeña provincia de Castalia, sede de una minoría, severamente seleccionada, de hombres que viven en ella como en una orden religiosa. Sólo se entregan a la ciencia pura, sin ninguna idea de aplicación práctica. Los castalianos no salen nunca de su Ciudad, pues prosiguen sin descanso sus estudios y aprendizaje supremo del Juego. El resto de la nación alimenta y respeta a esos monjes de la erudición, que han renunciado a todas las comodidades de la existencia en nombre del saber y del espíritu.

La novela cuenta la vida de Josef Knecht desde su infancia hasta su acceso al grado de Magister Ludi, cima de jerarquía castaliana, y describe su incesante esfuerzo hacia un conocimiento cada vez más vasto y desmaterializado: de la música a la sabiduría esotérica china. Knecht, enviado un día a un monasterio de benedictinos para establecer las relaciones oficiales con la Iglesia, conoce al Padre Jacob, que le revela lo que los castalianos desatienden: la Historia, considerada demasiado realista y demasiado próxima a los hechos. Knecht comprende que Castalia y el Juego son instituciones ridículamente inmovilistas, en el corazón de un mundo cuya ley es el movimiento. Dimite, se hace preceptor del hijo de un amigo de la infancia y se aísla con él en un chalet de la montaña. El joven celebra con una danza la salida del Sol, se sumerge en el lago e invita a su maestro a que lo siga. Knecht, presa del frío, se ahoga.

El resumen da una idea muy imperfecta de esa obra larga y

difícil, nutrida de símbolos. Es en primer lugar y en cierto modo una *Bildungsroman*, durante la cual el protagonista descubre una serie de verdades que contribuyen a su formación definitiva; en ese sentido recuerda a la Provincia pedagógica evocada por Goethe en los *Wilhelm Meister Wanderjahren* («Los años de viajes de Wilhel Meister»); por lo demás, no es casualidad que el personaje central se llame Knecht («criado, servidor») y ya no Meister («maestro»), pues rechazará una perfección estéril para *servir*; la evolución del personaje refleja bastante bién la larga composición de la novela. La obra, comenzada en 1931 como un himno al espíritu puro, se convierte en 1943, en función de la experiencia nazi, en una apología del compromiso con la realidad, del rechazo de una actitud estética que abandone a los demás la voluntad de luchar contra semejante régimen.[18]

Eso es precisamente lo que aprende Knecht en contacto con el Padre Jacob (es decir, el historiador Jacob Burckhardt): que todo está en la Historia y que nada es *necesario*, ni siquiera Castalia, ni, sobre todo, el Juego de Abalorios: «Vosotros, los castalianos, sois grandes eruditos y grandes estetas, estudiáis el valor de las vocales en un poema antiguo y establecéis una relación entre su fórmula y la de la órbita de un planeta. Es encantador, pero es un juego» (t. II, pág. 56). Si no está en relación con la vida, el arte puro resulta estéril. Por eso, Knecht se hará preceptor, para ayudar, para transmitir, para poner su saber al servicio de algo y su propio fin será significativo: su alumno ejecuta ante el Sol naciente una danza pagana que celebra las fuerzas vitales y él mismo se ahoga en las aguas, símbolo de las fuerzas naturales a las que vuelve.[19]

Así, pues, toda la novela es un rechazo del bizantinismo, de una academia platónica del saber y del arte, de una concepción puramente intelectual de la cultura. En las circunstancias trágicas que vive su país, Hesse comprende la futilidad y el peligro de una «despolitización» —en el sentido griego del término— del saber. Esa sociedad esclerótica no conoce sino la sombra de la vida. En una palabra, Castalia, más que una utopía, es en esta

18. TH. ZIOLKOWSKI, *Herman Hesse*, pág. 42.
19. H.-J. LÜTHI, *Herman Hesse. Natur und Geist*, pág. 136.

obra el símbolo de un estado de ánimo, pero resulta significativo que se disipe en el instante en que penetra en ella el enemigo mortal de toda utopía: la Historia.

En la utopía de Ernst Jünger, *Heliópolis* (1949), la alegoría y el símbolo son menos claros. El relato se sitúa en un futuro indeterminado, en las cercanías del siglo XXII, entre el primero y el segundo Imperio Mundial. La ciudad de Heliópolis es lo que está en juego en una larga lucha entre el procóncul, aristócrata y jefe del ejército, y el senescal, jefe de la economía, que se apoya en el pueblo y la policía. Entre los dos, el protagonista, Lucius de Geer, comandante de la escuela de guerra, aristócrata apegado a una moral del honor y al espíritu caballeresco, quien descubre en el senescal y el procónsul el mismo inmoralismo. En efecto, persiguen a la minoría étnica y religiosa de los parsis, raza no guerrera, culta e inteligente, recuerdo evidente de los judíos del III Reich. En cuanto al amo legítimo del Estado, el misterioso Regente, hace mucho que ha abandonado el poder, para retirarse a un reino extraterrestre, y tan sólo ocasionalmente manifiesta su ilimitado poder. Al final de la novela, Lucius, llamado el Regente, partirá hacia ese reino de la transcendencia.

Los partidarios del senescal ven «en el hombre un ser zoológico» y basan su poder demagógico en la técnica y la burocracia; los del procónsul pretenden encaminarse hacia «la perfección del hombre» mediante una moral eficaz que exige «la ejecución de la piedad en su propio corazón»». Su nueva minoría selecta quisiera calcar la vida terrestre de la del reino del Regente. Pero el procónsul se basa en el criterio de la utilidad de esa minoría dentro de las instituciones existentes. Lucius ha comprendido que éstas impiden precisamente la formación de la minoría; ni demagogia ni institucionalismo; sólo el individuo creador puede garantizar la renovación de la minoría. Posición aristocrática que es habitual en Jünger y según la cual corresponde a la Humanidad definir y limitar la función del Estado. Jünger, como Hesse, utiliza la utopía tan sólo para superarla y en cierto modo negarla. Eso era sin duda lo que iba a hacer también, pero en otro plano, una última categoría de relatos: la antiutopía.

Ya hemos tenido ocasión de ver desde el siglo XVIII que ha habido a los que se les ha ocurrido poner la utopía en el banquillo, inpugnar la validez de sus soluciones o poner en duda sus posibilidades de realización. Más adelante, un Bulwer-Lytton puso en entredicho el principio mismo de la construcción utópica, es decir, la felicidad considerada un fin en sí. Pero la tarea de multiplicar las antiutopías, los panoramas negativos en los que el utopista comete en cierto modo su suicidio, estaba reservada al siglo XX. En el plano de la invención y de la técnica, la antiutopía se limita a continuar la tradición. Pero difiere por la intención: en lugar de felicidad, desesperación y miserabilismo; el fin del hombre y no ya su plenitud; ya no propuesta optimista, sino advertencia ante la suerte de quienes se dejen coger en los señuelos de los utopistas.

La mayoría de esas obras nacieron después de la Primera Guerra Mundial, algunas después de la Segunda: con eso está dicho hasta qué punto su pesimismo es tributario de las circunstancias históricas. El nacimiento de las grandes dictaduras modernas, la oposición de los grandes bloques políticos, la experiencia concentracionaria, la «guerra fría», la superproducción anárquica, el dominio cada vez mayor por parte de una técnica deshumanizada, el «arte» de embrutecer a las masas, todo ello, en batiburrillo, nutre la antiutopía, cuya esencia es el miedo, el escepticismo desengañado. Muchos mitos que sostenían la utopía también se han desplomado. Ya no se cree en el poder organizador del Estado, cuyo totalitarismo se presiente rápido, ni en el desarrollo industrial, que con demasiada frecuencia ha esclavizado en lugar de liberar. Crisis de una civilización minada por la duda y a la que la utopía ya no puede tranquilizar; crisis de una filosofía que no cesa de liberarse del absurdo; crisis de un humanismo tradicional cuyo fracaso se ha proclamado.

El primer ejemplo de la antiutopía moderna lo propuso el ruso Eugène Zamiatin, autor de *Nosotros* (1920). Zamiatin, nacido en 1884 en una familia acomodada, era ingeniero naval. Muy pronto simpatizó con los bolcheviques y fue encarcelado durante varios meses después de la revolución fracasada de

1905. En octubre de 1917 estaba en Inglaterra, donde supervisaba la construcción de un rompehielos encargado por el gobierno ruso, y se enteró con alegría de la caída del régimen. De regreso en su país, se reincorporó a su puesto de profesor en el Instituto Politécnico, al tiempo que proseguía su carrera de escritor. Con su temperamento crítico e independiente, se negó a someter el arte a la política y no tardó en tener problemas, hasta el punto de que en 1929 la prensa lo denunció como un traidor. Gracias a la intervención de Gorki, en noviembre de 1931 obtuvo la autorización para abandonar la URSS con su mujer. Tras haber sido encarcelado por el zarismo y perseguido por los soviets, se iba a sentir un extranjero en Francia, donde murió en 1937. Su novela utópica, escrita en 1920, apareció en inglés (1924), en checo (1927), en francés (1928), en neerlandés (1936), en italiano (1955) y en alemán (1958); la única edición rusa se publicó hace unos años en Nueva York.[20]

Aunque Orwell se inspirara claramente en Zamiatin,[21] *Nosotros* no reserva apenas espacio a la organización propiamente política. Estamos en los alrededores del siglo XXX, en una época en la que la población mundial ha quedado reducida a unos millones de individuos bajo el estandarte del Estado Unico. Civilización del cristal: la Ciudad, cubierta con un gigantesco domo translúcido, está aislada de la naturaleza exterior por una pared de cristal y de cristal son también las aceras, las fachadas, los tabiques de los inmuebles. El ideal de esa ciudad es la transparencia absoluta: nadie tiene nada que ocultar y cada cual es semejante a todo el mundo.

En efecto, ya no se habla de hombres ni de ciudadanos, sino de números. El protagonista de la historia, cuyo diario íntimo leemos, es D-503; ingeniero y matemático, como el propio Zamiatin, es responsable de la construcción del «Integral», navío cósmico que irá a extender el régimen del Estado Único a los otros planetas. Está bien adiestrado y se siente orgulloso del orden en el que vive:

---

20. D. J. RICHARDS, *Zamyatin. A Soviet heretic*, págs. 7-14.
21. G. WOODCOCK, *Utopia in negative*, pág. 90.

«Todas las mañanas, con exactitud de máquinas, a la misma hora y en el mismo minuto, nosotros, que somos millones, nos levantamos como un solo número. A la misma hora, millones de veces, comenzamos nuestro trabajo y lo acabamos con el mismo conjunto. Fundidos en un solo cuerpo con millones de manos, nos llevamos la cuchara a la boca en el segundo fijado por las Tablas; todos, en el mismo instante, vamos a pasearnos, nos dirigimos al auditorio, nos abandonamos al sueño. Voy a ser franco: aún no hemos resuelto el problema de la felicidad de forma totalmente precisa. Dos veces al día, a las horas fijadas en las Tablas, de las 16.00 a las 17.00 horas y de las 21.00 a las 22.00 horas, nuestro poderoso y único organismo se divide en células separadas. Son las Horas Personales. En esas horas, algunos han bajado, prudentes, las cortinas de sus habitaciones, otros recorren lentamente el bulevar caminando al ritmo de los cobres, otros más están sentados a su mesa, como yo ahora mismo. Tal vez se me tache de idealista y fantasista, pero tengo la convicción profunda de que tarde o temprano encontraremos un lugar también para esas horas en el cuadro general y un día los 86.400 segundos entrarán en las Tablas de las Horas» (pág. 36).

Resuelto el problema del hambre con la invención de alimentos sintéticos y suprimida toda forma de propiedad, se ha procurado eliminar todo elemento de perturbación social: el amor. La Lex Sexualis autoriza a cada cual la elección de uno o varios compañeros sexuales, con los que se puede emparejar en fechas fijas y por abonos y se confían inmediatamente al Estado los hijos (cuyo número está limitado). El ideal impuesto a todos es el de una felicidad mecánica y gregaria, facilitada por la técnica. Toda moral basada en valores ha desaparecido para dejar su lugar a «un sistema de ética científica, basado en operaciones matemáticas» (pág. 27). ¡Sistema feliz! Si una explosión mata a diez «números», el trabajo no se detiene por tan poca cosa: «Diez números constituyen apenas la cienmillonésima parte de la masa del Estado Unico, algo infinitamente pequeño y de tercer orden» (pág. 115). Esa moral descansa en un axioma muy simple, que los utopistas del pasado utilizaban con la mejor fe del mundo y Zamiatín expone con una evidencia brutal: «La libertad y el crimen van tan íntimamente unidos como, si se quiere, el movimiento de un avión y su velocidad. Si la velocidad de un avión es nula, permanece inmóvil y, si la libertad del hombre es nula, no comete crimen alguno. Está claro. El

único medio de liberar al hombre del crimen es privarlo de la libertad» (pág. 46).

El Estado se dedica sin descanso a esa «liberación». Dirigido por un Bienhechor elegido por sufragio universal cuidadosamente orquestado, no relaja ni un instante su vigilancia policial y vela por la extinción de todo individualismo, crimen supremo: «*Nosotros* procede de Dios y *yo* del diablo... Yo tenía conciencia de mí. Ahora bien, sólo tienen conciencia de sí, sólo reconocen su individulidad, el ojo en el que acaba de caer polvo, el dedo desollado, la muela enferma. Cuando están sanos, el ojo, el dedo y la muela no existen. ¿No queda claro, en ese caso, que la conciencia personal es una enfermedad?» (pág. 135).

Sin embargo, todos no están contaminados por el virus gregario. D-503 ha conocido a I-330, muchacha inquietante que despierta en él el atavismo, el ser humano. Por ella se entera de la existencia de unos millares de refractarios, los mefi, que viven más allá de la pared de cristal, residuos de las grandes depuraciones del pasado. Bajo la influencia de I-330, D-503 acepta entregar el «Integral» a los mefi, que lo utilizarán para tomar el poder. Pero se instaura una operación quirúrgica que, al hacer de los hombres simples robots, les brindará por fin la felicidad absoluta en la inconsciencia absoluta. Por desgracia, el complot es descubierto, I-330 es ejecutada y D-503, convenientemente lobotomizado, se entera sin inmutarse del aplastamiento de la rebelión: «Espero que venzamos; más aún, estoy seguro de que venceremos, pues la razón debe vencer» (pág. 229).

La obra de Zamiatin, primera por orden cronológico, presenta ya ciertos elementos que pronto llegarían a ser clásicos en la antiutopía: totalitarismo, embrutecimiento por masificación, muerte de los valores, profunda tecnificación. Los mefi, individualistas refractarios a la uniformización y partidarios del contacto con la naturaleza, pasarían a ser otra constante del género: los hemos visto en Döblin, figuran en la obra de Werfel, en el corazón de la era astromental, y volveremos a encontrarlos en la obra de Huxley, Orwell, Bradbury y Levin. Su presencia responde a una transformación de la novela utópica. Hasta el fin del siglo XIX y a veces más adelante, el procedimiento clásico fue el del visitante procedente del exterior y generalmente in-

formado por el inevitable «sabio anciano»: France y Morris ceden aún a esa convención. En la utopía moderna, el autor nos hace ver las cosas desde dentro, nos sumerge en el corazón del mecanismo. Pero deja la puerta abierta a cierta esperanza encarnada por quienes rechazan el orden y la normalización: los «colonos» de Döblin o los «hombres-libro» de Bradbury o los «incurables» de Levin.

Zamiatin inicia sin lugar a dudas la serie de protestas contra la ideología totalitaria, como dice A. Cioranescu, y es evidente que critica el régimen que vio nacer en la URSS. Sin embargo, no sería acertado ver en *Nosotros*, en aquella fecha, una crítica precisa de un estado estalinista; en realidad, los presentimientos de Zamiatin se aplicarían igualmente a los futuros nazismo y fascismo, a todo sistema cuyo dogmatismo niegue la libertad. Por lo demás, política y economía apenas ocupan, repitámoslo, lugar en la novela. Zamiatin combate sobre todo la aceptación de una civilización de la máquina y del taylorismo, veneno occidental que temía ya Dostoievski.[22]

La célebre obra de Aldoux Huxley *Brave New World* («Un mundo feliz»), publicada en 1932, plantea también el problema de la incompatibilidad entre la felicidad gregaria y la salvaguarda del individuo, pues la primera supone una uniformazación que repugna precisamente al segundo. Mientras que los utopistas del pasado tenían la candidez de imaginar resuelta esa cuestión, los antiutopistas modernos la convierten, al contrario, en el asunto fundamental de su reflexión.

Londres, en el año 632 de N. F., es decir, Nuestro Ford, índice de la nueva era mecánica, industrial y científica, a seicientos años, más o menos, de distancia de aquí. Universo de la ciencia y de la técnica: vestidos de material sintético, helicópteros y aviones-cohete; civilización urbana, higiénica y aseptizada; Estado Mundial, dirigido por diez Grandes Administradores. Tal vez lo esencial sea la división en clases de esa sociedad, que reproduce vagamente la imaginada por Wells en *Una utopía moderna*; se establece, no según distinciones sociales, sino según el cociente intelectual, sabiamente dosificado. Pues ya no hay «nacimiento»: el individuo es fabricado en una probeta,

22. CH. COLLINS, *Eugenij Zamyatin*, pág. 40.

decantado y sometido a una serie de tratamientos que lo adaptarán con precisión a su función futura. Los alfas y los betas, que constituyen las clases superiores, son individuos obtenidos a partir de un solo huevo; gammas, deltas y epsilones son los productos de la fragmentación cada vez mayor de un mismo huevo. Se obtienen así gemelos a voluntad, cada vez menos desarrollados física e intelectualmente. Es el resultado del procedimiento Bokanovsky, «príncipio de la producción en serie aplicado por fin a la biología», que ha permitido la realización de la triple divisa del mundo moderno: Comunidad, Identidad, Estabilidad.

Desde el embrión, los «hijos» son condicionados minuciosamente al frío, al calor, al vértigo, a la obscuridad, al horror de la naturaleza, etc., según el papel que habrán de desempeñar; durante el crecimiento, prosigue el condicionamiento ora mediante los procedimientos renovados de Pavlov ora mediante hipnopedia o repetición incansable de consignas durante el sueño. Así se mantiene la estabilidad sin dificultad: los epsilones están contentos de ser epsilones, adaptados a las tareas mecánicas más embrutecedoras, y no se les ocurre envidiar a los alfas. Por lo demás, éstos están condicionados, a su vez, pero más ligeramente, a fin de que conserven, en una medida que no perjudique a la comunidad, cierta iniciativa.

El único objetivo de esa sociedad es la felicidad colectiva. Toda cultura, considerada inútil y creadora de desórdenes, ha desaparecido. Las distracciones se hacen en común (por lo demás, están condicionados para sentir horror de la soledad) y nunca son intelectuales: cine que huele y en relieve, golf electromagnético, etc. Si alguien se siente incómodo, es decir, inclinado a pensar, toma comprimidos de «soma», que procuran un «asueto» eufórico, poblado de sueños deliciosos. Los raros momentos libres son invadidos por una música obsesiva y sin significado o por la televisión. Periódicamente, unas Oficinas de Solidaridad fortalecen el sentimiento de pertenencia al grupo, la cohesión social. La familia ha desaparecido para ceder su puesto a la libertad sexual total y obligatoria; las mujeres o son «neutras» o están condicionadas para aceptar los métodos anticonceptivos.

Sin embargo, a veces, a consecuencia de un error de dosifi-

cación, el condicionamiento funciona mal. Así ha sido en el caso del protagonista, Bernard Marx, un alfa incómodo porque experimenta pasiones, desea poseer para él solo a la «neumática» Lenina, le desgradan los juegos colectivos y rechaza el soma. En resumen, sufre por sentir germinar en él un individuo. Hace un viaje a la Reserva de los salvajes, donde viven aún algunos indios, aparcados detrás de hilos de alta tensión; en ella descubre a Linda, una beta que se perdió allí veinticinco años antes y tuvo un hijo, John, al que Marx se lleva consigo a Londres. Pero, lejos de maravillarse, el Salvaje se siente horrorizado ante esa vida en la que ya no existe ningún sentimiento, ninguna individualidad; los rebaños de gemelos le espantan, el deseo polivalente de Lenina no le inspira sino repulsión. Intenta huir a los campos desiertos, acosado por los fotógrafos y los periodistas. Desesperado, acaba ahorcándose.

Como dice Huxley, el tema de su antiutopía no es el progreso de la ciencia en cuanto tal y no ha escrito un apología del regreso a la naturaleza: «Es el progreso de la ciencia en cuanto que afecta a los indiviuos humanos» (pág. 13), problema que ya habían tratado Capek y Döblin. Lo que expone con mayor claridad que ningún utopista antes que él es el drama de la manipulación biológica y psicológica del hombre: «La revolución verdaderamente revolucionaria no se realizará en el mundo exterior, sino en el alma y la carne de los seres humanos» (pág. 14). Para forzar una realidad existente, Huxley se contentó con exagerar y aumentar los resultados de Pavlov, la publicidad y la propaganda; el universo que nos presenta —con mucha habilidad, por lo demás— es el que sospechaba ya Bulwer-Lytton; esos gemelos indefinidamente multiplicados son los números de Zamiatin. ¿Acaso no son Comunidad e Identidad las delicias que profetizaba, dos siglos atrás, un Dom Deschamps? Sólo ha cambiado la perspectiva: Huxley nos muestra el horror de lo que los utopistas clásicos describían sinceramente como un paraíso. El amor a la servidumbre obtenido mediante el condicionamiento es lo que en el pasado se nos mostraba realizado por el acuerdo mágico de la voluntad general. El mundo de Huxley es aquel en que se han aplicado los principios de los utopistas del pasado, es la utopía vivida y no ya soñada.

Ese universo no es en modo alguno político. Si los persona-

jes se llaman Bernard Marx, Polly Trotski, Benito Hoover, Joanna Diesel, Sarojini Engels, Darwin Bonaparte o Herbert Bakunin, no se trata de una sátira, sino del deseo de reunir a todos cuantos —y, en particular, Ford— han contribuido al nacimiento de ese mundo deshumanizado. «Civilización» de síntesis, en la que han quedado absorbidos capitalismo y comunismo, producción en serie y consumo obligatorio. Así, pues, el tema es sin duda el del fin y los medios, característico de la antiutopía: cuando la investigación de la felicidad lleva a desnaturalizar al hombre, es un absurdo criminal. En este caso los medios —cine, confort, soma, sexualidad liberada— aparecen presentados como fines, de lo que se desprende una estabilidad sin objeto, la inconsciencia, un ideal de «bebés en probeta». Felicidad automática obtenida mediante la supresión de todo obstáculo entre el deseo y su realización. Ni moral ni valores ni Dios; juventud artificial, instintos condicionados, ciencia reducida a un conjunto de recetas: la felicidad obligatoria. Sólo el Gran Administrador vacilará por un instante al leer un manuscrito «que podría hacer perder la fe en la felicidad como Soberano Bien y hacerles creer, en su lugar, que... el objetivo de la vida no es el mantenimiento del bienestar, sino un fortalecimiento, un refinamiento de la conciencia, un aumento del saber». Sin embargo, prohíbe su publicación, suspirando: «¡Qué divertido sería que no estuviéramos obligados a pensar en la felicidad!» (págs. 300-301).

El pesimismo de Huxley no iba a atenuarse en los años siguientes. La guerra y sobre todo las espantosas destrucciones atómicas de Hiroshima y Nagasaki le inspiraron en 1949 otro panorama del horror: *Ape and Essence* («Tiempos futuros»). El futuro esa vez está mucho más próximo: estamos en 2108, un siglo, aproximadamente, después de la tercera guerra mundial, que ha devastado todo el planeta con las bombas atómicas y bacteriológicas y sólo ha dejado de afectar a Nueva Zelanda, demasiado apartada para sufrir el efecto de las radiaciones. Una expedición científica desembarca a la altura de lo que fue California y el doctor Poole es raptado por seres misteriosos entre los cuales va a vivir unas semanas.

De antes de lo que llaman la Cosa, es decir, la guerra atómica sólo quedan ruinas y unos millares de individuos, reducidos

a una condición bestial, siempre en busca, cada vez más difícil, de alimento. Recuerdan vagamente, de oídas, los trenes y los aviones, pero ya sólo conocen el arco y las flechas. Conservan una forma de sociedad, edificada sobre el culto al Mal y adoran a Belial, espíritu todopoderoso que provocó la Cosa. A consecuencia de la contaminación hereditaria por los rayos gamma, sólo engendran seres deformes. Las mujeres son tratadas como apestadas, pues son los receptáculos de impiedad que propagan la horrible maldición atómica. Las cópulas sólo están permitidas quince días al año, en la fiesta de Belial, y en ella degüellan despiadadamente a los niños considerados demasiado monstruosos. Algunos individuos han conservado, por atavismo, el gusto por la monogamia y les repugna el animal emparejamiento estacional; si no consiguen huir más allá del desierto, se ven acosados y exterminados. Poole se llevará consigo hasta allí a la joven Loola, mientras que los compañeros del sabio, atacados a flechazos, huyen de ese mundo maldito.

Se trata en este caso de la ruina de una sociedad, perdida por la política de fuerza, progreso y nacionalismo, causa de la tercera Guerra Mundial; es el universo postatómico. Advertencia trágica que inspiran a Huxley el clima histórico y el culto ciego a una seudocivilización que ha cesado de ser humanista. Pesimismo sin concesiones, que renovaría en 1958 *Brave New World revisited* («Regreso a un mundo feliz»). Esta vez no se trata de una utopía, pese al título, sino de un libro amargo en el que Huxley intenta mostrar hasta qué punto se han realizado sus previsiones. El panorama no es alentador precisamente. La superpoblación nos amenaza peligrosamente y favorece el establecimiento de dictaduras comunistas en los países subdesarrollados; los medios de comunicación de masas ejercen la propaganda y la manipulación; el lavado de cerebro, el uso de drogas y de productos químicos pueden aniquilar la voluntad. La democracia está en peligro en un mundo en el que una masa irreflexiva, manipulada, embrutecida por las distracciones está a merced de toda ambición. El futuro es irremediablemente sombrío.

¿Querría Huxley, al final de su vida y amenazado por el cáncer, ofrecer el antídoto para sus utopías negativas? No cabe duda de que *Island* («La isla») (1962) está inmersa en una at-

mósfera muy diferente, pero, por desgracia, esa obra dista de tener la fuerza de persuasión de las anteriores. Un periodista, Will Farnaby, penetra en la isla prohibida de Pala, en algún lugar de los Trópicos, donde, al abrigo del «progreso», una pequeña población budista lleva una vida feliz. Pala es una democracia, pero su política resulta imprecisa, pues no corresponde a ninguna doctrina concreta. En ella la religión es simple adoración de lo hermoso y de las fuerzas vitales; el amor es libre y feliz, pues está basado en un yoga que enseña el entendimiento sexual perfecto; la educación de las fuerzas psíquicas adiestra para dominar el sufrimiento y drogas benéficas alivian los últimos momentos. La familia palanesa es un grupo de quince a veinticinco parejas que practican entre ellas la «adopción natural»; para un tercio, aproximadamente, de los niños, se utiliza la inseminación artificial, que permite constituir poco a poco una raza superior. Unas pruebas determinan cuáles niños no están fisiológicamente maduros y podrían llegar a ser Hitlers (los Peter Pan) y los que están físicamente hiperdesarrollados y podrían producir Stálines (los Musculosos) y se les da el tratamiento correspondiente.

Pero un peligro acecha a la isla feliz. Potencias extranjeras se interesan por sus ricos yacimientos petrolíferos. Hasta entonces el gobierno de Pala siempre se ha negado a explotarlos, pero el partido del «progreso», al que pertenece el joven rajá, acaba de concluir un acuerdo. Pronto el mundo exterior moderno habrá invadido la isla, mientras los minahs, aves que hablan, repiten: «Cuidado...»

La utopía de Pala es, para Huxley, lo que podría ser, si se accediera a escuchar la voz de la sabiduría, no renunciando al progreso científico y técnico, sino aplicándolo en pro de la Humanidad. En ella volvemos a encontrar los elementos que hacían estremecer en *Un mundo feliz*: el eugenismo, el condicionamiento, la libertad sexual y el soma.[23] En una palabra, no es la ciencia la que es nefasta, sino la forma como se utiliza: antigua moraleja, que ya había enunciado Rabelais. En este caso, una ética impregnada de sabiduría oriental ha sabido mantener un término medio correcto: «Aquí no hay un Alcatraz. No hay un

23. P. BOWERING, *Aldous Huxley*, pág. 184.

Billy Graham, un Mao Tsé-tung ni una Virgen de Fátima. No hay un infierno en la Tierra ni un desbarajuste cristiano en el cielo ni un desbarajuste comunista para el siglo XXII. Simplemente hombres, mujeres y niños que intentan sacar el mejor partido posible del tiempo y del lugar presentes, en lugar de vivir en otro planeta, como hacéis vosotros con frecuencia, en otro tiempo, en un universo imaginario construido por vosotros» (pág. 117). Hermoso sueño, pero, ¿creería Huxley en él? «El mundo exterior ha rodeado esta islita de felicidad y libertad. La rodea firme e inexorablemente y se acerca cada vez más» (pág. 71). El oasis no tardará en secarse y con él desaparecerá esa felicidad abstracta y teórica que el viejo Huxley mismo no podía por menos de ver amenazada.

Junto con Huxley, el antiutopista más famoso del último cuarto de siglo es seguramente Eric Hugh Blair, que escribió con el seudónimo de George Orwell. Después de estudiar en Eton, sirvió cinco años en la Policía Imperial de las Indias y después dimitió. Como ha subrayado uno de sus biógrafos,[24] Orwell es un producto típico de una clase contradictoria: procedente de la clase media, en principio dirigente y sostén tradicional del *establishment*, carecía, por otra parte, de bienes y aspiraba a definirse y a liberarse de sus vínculos. Llevó a cabo investigaciones sociales en el East End sobre la forma de vida de los pobres y los parados y tuvo una vida difícil en París. Como socialista revolucionario que era, combatió en la guerra de España en las filas del POUM (Partido Obrero de Unificación Marxista). A partir de 1940, pese a estar ya tuberculoso, fue contratado en la BBC para dar conferencias en el Servicio de Asuntos Orientales. Murió en enero de 1950 y dejó dos relatos utópicos que le iban a dar más celebridad que las novelas, los ensayos y los reportajes publicados antes.

El primero de dichos relatos, *Animal Farm* («Rebelión en la granja») (1945), pese a no ser el más conocido, es el mejor en el plano literario: el tono recuerda a Swift o a Voltaire. Un día, cansados de los malos tratos y adoctrinados por Major, un viejo verraco, los animales de Manor Farm hacen una revolución. Los cerdos, considerados los animales más inteligentes, y muy

24. R. WILLIAMS, *Orwell*, pág. 27.

en particular Snowball y Napoleón, toman la dirección de la granja. La nueva república comienza con la declaración de siete principios sagrados: «Quien camine sobre dos piernas es un enemigo. — Quien camine sobre cuatro patas o tenga alas es un amigo. — Ningún animal dormirá en una cama. — Ningún animal beberá alcohol. — Ningún animal matará a otro animal. — Todos los animales son iguales» (pág. 23). Como se pretende levantar el ánimo de las masas, se empieza a enseñar a leer a todos, pero pronto se ve que la mayoría no están capacitados, en particular los corderos. Por eso, reducen para ellos los siete mandamientos a un lema único: «Cuatro patas están bien; dos piernas, mal» (pág. 31). Los seres humanos intentan recuperar la granja y los animales los rechazan.

Pero no tardan en surgir discusiones. Snowball pretende construir un molino que dará electricidad para aliviar el trabajo, alumbrar los establos, etc. Napoleón se opone a ello y suelta contra su adversario los perros que ha amaestrado; Snowball se ve obligado a huir y Napoleón queda como único señor. Hace suya la idea. Con esfuerzos y sacrificios inauditos, los animales emprenden la construcción del molino. Todo va mal, se reducen las raciones, trabajan más duramente que en tiempos del granjero, pero una propaganda lograda los convence de que la situación no puede ser mejor. Sin embargo, los cerdos, protegidos por los perros y a despecho de los mandamientos, se alojan en la granja, se acuestan en las camas, beben cerveza y whisky. Por último, se acaba el molino sin provecho para los animales, pues todos los beneficios son para los cerdos. Los que protestan son ejecutados en nombre de la causa y Boxer, el caballo que se ha matado en la tarea, es enviado al matadero para su despiece. Por fin, llega el día en que Napoleón y los suyos se quitan la máscara y, pese al mandamiento más sagrado, ¡se ponen de pie sobre sus patas traseras! El lema básico ha pasado a ser: «Todos los animales son iguales, pero unos son más iguales que otros» (pág. 114). Los animales, reducidos a la esclavitud, verán a los cerdos entenderse, durante un banquete, con los granjeros vecinos para explotarlos.

Ese cuentecillo, breve, claro, amargamente irónico, es la obra de un idealista decepcionado. Se ha podido decir que con él Orwell había querido hacer una crítica general de todos los

totalitarismos y que Napoleón representaba a la vez a Stalin, Hitler, Mussolini y Franco.[25] Cierto es que a Orwell horrorizaba toda dictadura, pero no se puede pasar por alto el gran número de hechos concretos que señalan claramente a la URSS. El granjero es el aristócrata zarista, que ha creado el descontento a partir del cual va a germinar el discurso de Major, el teórico, es decir, Marx y Lenin; la fiesta de los animales cae el 12 de octubre; Napoleón-Stalin elimina a Snowball-Trotski; la construcción del molino evoca el primer Plan Quinquenal; la reunión de Napoleón con los granjeros recuerda a las conversaciones entre Stalin y los dirigentes del mundo occidental, etcétera.

Se ha dicho también que *Animal Farm* apuntaba a algo más que la experiencia soviética, que Orwell quería mostrar el fracaso de toda revolución, siempre confiscada en beneficio de algunos, y negaba la posibilidad de una toma de conciencia de los trabajadores.[26] Esa idea encuentra confirmación en un texto del propio Orwell: «En toda gran lucha revolucionaria las masas se mueven por olas de ensueños de fraternidad humana y después, cuando la nueva clase dirigente ha asentado bien su poder, son devueltas a su servidumbre» (*Shooting an elephant*, 1950). Podemos admitir de buen grado que el relato de Orwell tenga también ese significado, pero no podemos desconocer, una vez más, que optó por representar ese principio general en el caso preciso de la experiencia rusa. Escribe: «Nada ha sido más nefasto para la idea original del socialismo que la creencia según la cual Rusia es un país socialista y de que toda decisión de sus dirigentes debe ejecutarse... De modo que, desde hace diez años, estoy convencido de que, si queremos que reviva el movimiento socialista, es esencial destruir el mito soviético» (*Collected essays* [«Ensayos completos»]). De modo que Orwell no fue, como se ha creído a veces, un hombre de izquierdas arrepentido: en este caso, ataca, no al socialismo, sino a *un* socialismo, y su amargura se nutre de un recuerdo preciso.

Una luz mucho más trágica ilumina su obra más conocida, *1984*, publicada en 1949 y nacida del espanto en cierto modo

25. R. WILLIAMS, *op. cit.*, pág. 96.
26. CH. HOLLIS, *G. Orwell*, pág. 147; R. WILLIAMS, *op. cit.*, pág. 116.

ante las gigantescas fuerzas sociales liberadas por la política moderna. A la antiutopía científica de Huxley corresponde la antiutopía política de Orwell.

Londres, en 1984. Desde hace unos treinta años, después de varias revoluciones y un conflicto atómico, el mundo se ha dividido en tres bloques antagonistas: Oceanía, Eurasia y Estasia; una cuarta región, el centro de África, es objeto de una guerra permanente. Oceanía está regida por un Partido Único: el Angsoc (o socialismo inglés) en neolengua. El jefe, ídolo invisible, pero cuyos retratos están por todos lados, es Big Brother («Hermano Mayor»). Tres clases: el Partido Interior, es decir, los dirigentes, el Partido Exterior, formado por los subalternos; los Proletarios, obreros y trabajadores, que viven en tugurios. Todo está gestionado por cuatro ministerios —Verdad, Paz, Amor, Abundancia— y basado en tres lemas: «La guerra es la paz. — La libertad es la esclavitud. — La ignorancia es la fuerza.»

Es el mundo del condicionamiento ideológico y de la delación: en cada cuarto, en las calles e incluso en el campo, telepantallas y micrófonos revelan las palabras o los gestos subversivos. Sólo es admitida la vida en grupo: las mujeres están condicionadas para sentir horror de las relaciones sexuales, lo que contribuye a arruinar la célula familiar. La menor duda respecto de la felicidad debida al Partido provoca la detención y la «vaporización». Se ha inventado incluso un nuevo lenguaje, la neolengua, que permite expresar todos los conceptos necesarios, «cada cual exactamente mediante una sola palabra, cuyo sentido estará rigurosamente delimitado» (pág. 78). De hecho, «la ortodoxia suprema era la inconsciencia» (pág. 82).

El protagonista de la novela es Winston Smith, nacido hacia 1945, en la época de las grandes depuraciones, en las que desparecieron sus padres. Su trabajo de funcionario en el Ministerio de la Verdad consiste en retocar día tras día los periódicos y los libros para que, sean cuales fueren los acontecimientos, resulten siempre acertadas las previsiones del Partido y en suprimir toda prueba de existencia de los que, entretanto, han sido vaporizados. Smith, pese a su carácter temeroso y apacible, experimenta un sentimiento de rebelión que lo ha movido, pese a los riesgos, a llevar un diario en el que expresa el odio al Partido y al Big Brother. Otro crimen: entabla con una joven, Julia,

un triste idilio que por unos meses les procura una felicidad aterrada. Por último, entra en contacto con O'Brien, miembro del Partido Interior, que les informa de la existencia de un sociedad dirigida por Emmanuel Goldstein, pionero de la Revolución que ha pasado a ser un enemigo público. Pero la paz y la esperanza han durado demasiado. Smith es detenido y sufre las peores torturas físicas y psicológicas encaminadas a destruir su individualidad. Descubre que la Policía del Pensamiento no ignoraba nada de él, que O'Brien es, en realidad, uno de sus jefes, que seguramente la conspiración liberadora no ha existido nunca. Destrozado, jadeante, aniquilado en su carne y su espíritu, Smith llega a renegar incluso de su amor por Julia, con lo que consagra la destrucción de todo lo humano que había en él. Tras su liberación temporal, sobrevive en espera de la vaporización, como Julia, que también ha renegado de él. La victoria del Partido es completa: ahora Smith ama a Big Brother.

Un libro supuestamente escrito por Goldstein explica a Smith el funcionamiento de la máquina. La guerra permanente, que alimenta una psicosis de terror, ha sido inventada para «consumir enteramente los productos de la máquina sin elevar el nivel de vida general» (pág. 273), pues las masas deben permanecer en la pobreza y en la ignorancia para que se pueda dominarlas. Como los tres Super-Estados tienen el mismo sistema político, la guerra no tiene otro fin que el «de mantener intacta la estructura de la sociedad», lo que explica el lema «La guerra es la paz», es decir, la supresión de toda agitación interior mediante la insistencia en un peligro exterior. O'Brien explica que el Partido se distingue de los «nazis germanos» y de los «comunistas rusos» no por sus métodos, sino porque confiesa perseguir «el poder por el poder», sin pretextos. Cuando se haya destruido la familia, se haya extirpado el instinto sexual y se hayan sojuzgado las voluntades, «ya no habrá otro amor que el sentido por Big Brother»; los dirigentes tendrán por fin un poder absoluto sobre los cuerpos y las almas. Para alcanzar ese objetivo, la filosofía del Partido es simple: no hay realidad exterior a la mente que la piensa; dominad las mentes y dominaréis la realidad. A eso tiende el sistema de rectificación de los periódicos: poseer el pasado es dominar el presente y organizar el futuro.

Comparado con *Rebelión en la granja*, *1984*, aunque atractivo, resulta más convencional y no siempre bien equilibrado: los largos desarrollos teóricos redunden en perjuicio del relato. Además, aparte de la invención de la neolengua como control del pensamiento (ya se ve en qué desembocan las construcciones de lenguas racionales de los antiguos utopistas), Orwell apenas innova; su mundo es el de la Segunda Guerra Mundial, pero más apagado, más miserable. Tomó de la novela de Zamiatin, que conocía bien, algunos elementos: el procedimiento del diario íntimo, la vigilancia constante, la destrucción de la celula familiar, el «tratamiento» psicológico del individuo y la adhesión final del protagonista al régimen. En éste libro como en el cuento irónico, carga contra el totalitarismo. Simplemente, en la antiutopía, sus descripciones resultan espantosas: destrucción del individuo, condicionamiento, miedo permanente, vigilancia, espionaje, delación. Si bien todo eso se aplica al totalitarismo en general, Orwell apunta de nuevo claramente al régimen soviético: para convencerse, bastaría con leer las descripciones de Big Bother-Stalin y de Goldstein-Trotski. Por lo demás, ciertos críticos han reprochado al autor que excitara «los terrores más bajos y los prejuicios engendrados por la sociedad burguesa en descomposición», que quisiera desacreditar el socialismo y hacer la «apologética contrarrevolucionaria.[27] Es olvidar que *1984*, como antes *Rebelión en la granja*, ataca al régimen soviético (ya hemos visto lo que pensaba de él) y no al socialismo, del que Orwell siguió siendo siempre un ferviente partidario. *1984* es la obra de un hombre de la «guerra fría», que ve con ansiedad la formación de los grandes bloques políticos modernos y para quien la revolución rusa degeneró en una tiranía hipócrita. Era suficiente para decepcionarlo, no para convertirlo, como se apresuraron a decir algunos, en un «conservador moderado».

La angustia ante la pérdida del hombre, desnaturalizado por un régimen, sea éste cual fuere, ahogado en una masa anónima embrutecida por las consignas y una técnica absurda; el miedo a que se produzca la disgregación de la cultura occiden-

27. A.-L. MORTON, *op. cit.*, pág. 243; véase también CH. HOLLIS, *op. cit.*, pág. 151.

tal y perezcan los valores humanistas, vuelven a aparecer en la novela del escritor americano Ray Bradbury: *Fahrenheit 451* (1953).

«Fahrenheit 451, la temperatura a la que se inflama y se consume un libro.» América, en un futuro indeterminado, en el corazón de una ciudad gigantesca. Aparte del trabajo, sólo cuentan las distracciones superficiales, embrutecedoras como drogas: cine, deportes, música obsesiva, paredes-pantalla de televisión que difunden día y noche programas insípidos. Toda cultura individual ha desaparecido y los libros, contradictorios y diversos, que podrían sembrar la discordia, están prohibidos. Seguimos al bombero Montague; su oficio consiste en incendiar las casas en las que la policía ha descubierto libros. Pero acaba interrogándose por el sentido de lo que hace, por el sentido de su vida; atraído por esos libros, cede a la tentación y descubre un universo insospechado, una verdad y una belleza olvidadas. Se ve acosado y obligado a escapar de la ciudad y se refugia en el campo, donde conoce a otros exilados, nostálgicos de la cultura. Cada cual ha aprendido de memoria un libro, que recita a los demás y a sus hijos, para que el espíritu no muera: son los Hombres-libro, últimos depositarios del humanismo...

A una sociedad gregaria, embrutecida por la publicidad, los medios de comunicación de masas, los productos químicos y los euforizantes, no le sirven para nada los libros, que diferencian a los individuos y les hacen experimentar sentimientos que todos no pueden compartir; podrían poner en entredicho el significado del bienestar material. El mundo que describe Bradbury no es otro que el ya evocado por Huxley en *Brave New World Revisited*: «Se acortan las clases, se desatiende la disciplina, se abandonan la filosofía, la historia, las lenguas, se descuidan poco a poco el inglés y su pronunciación y al final casi se ignoran. Se vive en lo inmediato. Sólo cuenta el currelo y, después del trabajo, hay distracciones para dar y tomar. ¿Por qué aprender otra cosa que a pulsar botones, conectar conmutadores, apretar tornillos y tuercas?» (pág. 63). Como Huxley, Bradbury pone en tela de juicio una «civilización» tecnológica, de ocio, entregada a los medios audiovisuales, una «cultura» sin la parte de ascesis y de esfuerzo que le daba valor. Como dice A. Cioranescu, Bradbury se refiere sin duda a los totalita-

rismos, al dominio del Estado sobre el individuo. Pero esa dominación se ha establecido a la chita callando; ha bastado con acelerar imperceptible, insidiosamente, el movimiento: «El gobierno no intervino en modo alguno al respecto. No hubo decreto ni declaracion ni censura en el punto de partida. ¡No! La tecnología, la explotación del factor representado por la masa, la presión ejercida sobre las minoría y, gracias a Dios, la jugada resultó. Hoy, gracias a ellos, vives en un optimismo permanente» (pág. 65). Siempre la felicidad, colectiva, gregaria, inmediata y considerada como un fin en sí.

Para alcanzar ese resultado, era indispensable la uniformización: «Debemos parecernos todos. Cada cual no nace libre e igual a los demás, como dice la Constitución, sino que se *moldea* a cada cual igual a los demás; todo hombre es la imagen de su prójimo, así todo el mundo está contento» (pág. 66). De modo que los libros han llegado a ser el símbolo de todo lo que individualiza e inspira repulsa hacia la nivelación. Tal vez se esté edificando esa sociedad ante nuestros ojos: a diferencia de las anticipaciones lejanas de Döblin o Stapledon, los antiutopistas nos advierten contra la inminencia del infierno.

Por último, al mismo tipo de profecía se entrega otro americano, Ira Levin, en *This perfect day* («En este tiempo perfecto») (1970), en el que volvemos a encontrar muchos elementos con los que nos han familiarizado Zamiatin, Huxley, Orwell y Bradbury. La acción se sitúa hacia el siglo XXIII, época en que el mundo unificado está sometido al control de un ordenador gigantesco, UniOrd, memoria formidable que vigila les menores hechos y gestos. Uniformización de los individuos mediante el eugenismo, vida colectiva, medicación mensual que atenúa todo deseo y sobre todo elimina toda agresividad, condicionamiento mediante las drogas: elementos ya clásicos de la antiutopía. La aventura es la de Copeau, que se descubre ligeramente distinto e intenta recuperar una personalidad humana. Considerado «incurable», es enviado a una isla en la que agrupan a los refractarios. Forma un grupito con el propósito de ir a destruir UniOrd. Al llegar al lugar, descubre en una ciudad subterránea la pequeña minoría que dirige, en realidad, la máquina; le ofrecen la posibilidad de integrarse. Copeau preferirá hacer saltar el ordenador y con ello elegir una

Humanidad menos «feliz» tal vez, pero más consciente y más digna.

La uniformización y la tecnología enlazan con Zamiatin y Huxley, la aspiración de una minoría al «poder puro» procede de Orwell y la supresión de toda cultura recuerda a Bradbury. Pero la novela de Levin, que explota hábilmente los temas y los procedimientos de sus antecesores, resulta atractiva por su compleja intriga, que resultaba inútil resumir aquí.

En cualquier caso, ha resultado evidente que el progreso no se mide ya por el grado de adelanto de las ciencias y las técnicas y en ello insiste, a su vez, Pierre Boulle en *Les jeux de l'esprit* («Los juegos del espíritu») (1971). En el mundo del siglo XXI, los gobiernos políticos, claramente incapaces, han quedado substituidos por un Gobierno Mundial Científico, compuesto por los sabios más eminentes. Su objetivo es el de liberar a la Humanidad gracias a la técnica e inducirla al culto del conocimiento. Por desgracia, pronto se ve que se ha descuidado el «instinto lúdico» y que la ciencia no está al alcance de las masas. Para distraer a seres que se han vuelto ociosos e incapacitados para consagrarse a un ideal elevado, hay que organizar juegos gigantescos y cada vez más violentos, versión moderna del *panem et circenses*. ¿Hay una esperanza para la gran mayoría, ávida de distraccioness estúpidas, de artilugios y confort material? Es dudoso y el utopista moderno ya no cree que pueda confiar en el hombre...

* *

Si la utopía clásica había acabado recorriendo los mismos senderos, repitiendo los mismos sueños de felicidad con frecuencia construidos sobre esquemas idénticos, tal vez ocurra lo mismo con la antiutopía moderna o las grandes anticipaciones. La utopía, género en el que la renovación es difícil, vuelve a expresar sin cesar las obsesiones de su época, con lo que conserva su valor de testimonio histórico. Hoy, con Shaw, Haldane o Stapledon, tiene tendencia a desembocar en la ciencia-ficción, de igual modo que en el pasado coqueteaba con el viaje imaginario. Pero, mientras que la ciencia-ficción se limita con frecuencia a contar una aventura en un mundo tecnológicamente

más avanzado que el nuestro, la utopía sigue entrañando un juicio sobre esa aventura y ese universo; no analiza tanto las posibilidades futuras de la ciencia y la técnica cuanto su efecto sobre el hombre, su naturaleza y su comportamiento.

Según la crítica marxista, la utopía ha llegado como a un punto de ruptura: «la burguesía que identifica su propio futuro con el de la Humanidad», escribe A. L. Morton, «ha de contemplar por fuerza semejante futuro con desesperación»; por otra parte, el socialismo quiere labrar el futuro, por lo que desdeña las construcciones imaginarias.[28] En esa perspectiva, la autopía está destinada a desaparecer: la burguesa ha llegado al fin de su trayecto y no tiene nada más que decir; la socialista no tiene razón de ser. ¿Acaso no equivale eso a suponer el futuro compuesto de situaciones en las que reine siempre la unanimidad? Pero, en cuanto se sienta como conflictivo un estado, renacerá la utopía, burguesa o socialista; sólo en Utopía no hay ya utopías.

Preguntémonos más bien si la desesperación de la antiutopía moderna no es la de una civilización que, desde hace un cuarto de siglo, discute sus valores sin haber definido aún otros. Paga la lección de una experiencia histórica particularmente penosa y se espanta ante las posibilidades de un «progreso» que aún no está segura de saber dominar y utilizar. Advertencia no significa necesariamente renuncia; así, la antiutopía parece recobrar en sentido negativo la función primordial de la utopía: mostrar lo que podría ser, si... La antiutopía, nutrida con la historia de medio siglo rico en promesas falaces y en utopías tristemente realizadas, nos muestra a qué precio pueden obtenerse la igualdad, la abundancia, la unanimidad, la estabilidad, la felicidad. Advierte contra el deslumbramiento de los totalitarismos, sea cual fuere su soporte ideológico; contra la tentación de la felicidad por condicionamiento; contra la *reductio ad unum*, en la que se eliminan seguramente las diferencias ofensivas, pero en la que zozobra lo humano.

Se ha atacado mucho a los utopistas, se les ha reprochado no haber «producido una obra maestra».[29] ¡Cuantos textos me-

28. A.-L. MORTON, *op., cit.*, pág. 233.
29. A. CIORANESCU, *L'avenir du passé*, pág. 223.

diocres e invenciones deficientes, cuya ingenuidad hace sonreír! Indudablemente. ¿Habría, pues, que dejarlos en el baúl de las curiosidades históricas, testimonios polvorientos de futuros siempre abortados? Eso sería una injusticia para con ellas. De todos modos, esos soñadores fueron los primeros en proponer estructuras sociales más justas. En todas las épocas, fueron precursores: ellos fueron los que hablaron en primer lugar de la igualdad de los sexos, de medicina preventiva, de asistencia social, de tolerancia; también ellos los que insistieron en la necesidad de instituciones claras, de una educación equilibrada, de una ciencia liberada de las constricciones. Cierto es que sus construcciones fueron con frecuencia abstractas, aspiraron exageradamente a la obediencia a la Naturaleza y a la Razón, aun cuando hubiera que imponerla. Fueron aventureros de la perfección, pero no vieron que el infierno lindaba con su paraíso.

Si bien estamos hoy un poco decepcionados de las tierras prometidas, es probable que la utopía no haya llegado a un punto de ruptura, sino a un período de mutación, como parece indicarlo la multiplicación de las anticipaciones lejanas. De epopeya social ha pasado a ser odisea de la especie.

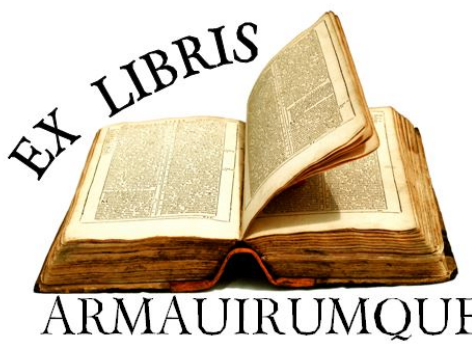
A lo largo de los siglos, el contenido de las utopías y su inspiración han evolucionado. El Renacimiento introdujo en ellas la razón y el principio antiteológico de la autonomía humana. El siglo XVIII les confió su creencia en la perfectibilidad y su convicción de que la felicidad dependía de la excelencia de las instituciones. El siglo XIX proyectó en ellas sus esperanzas en la ciencia, la evolución histórica, la liberación de las clases sociales. Nuestro tiempo las ha convertido en el vehículo de sus angustias y sus dudas, la demostración por reducción al absurdo de la necesidad de un humanismo, de un antropocentrismo que haga del hombre un fin y no un medio. Toma de conciencia de que la felicidad no se compra al precio de la inconsciencia, de la esclavitud, de la agonía del individuo.

Así, pues, la crisis de la utopía hoy es el reflejo de la crisis de los valores, apreciable ya antes de 1939, agudizada desde la Segunda Guerra Mundial. Huxley puso como epígrafe a *Un mundo feliz* esta reflexión consternadora de Berdiaev: «Las utopías parecen mucho más realizables de lo que se creía en el pasado.

Y actualmente nos encontramos ante esta pregunta muchísimo más angustiosa: ¿cómo evitar su realización definitiva?» Que la antiutopía contemporánea sea ante todo negación de un seudoprogreso y de la fe ingenua en una felicidad obtenida mediante la planificación no impide que sea al mismo tiempo la afirmación de ciertos valores que corren el riesgo de perderse; advertencia para quienes creen que lo mejor es el cambio a cualquier precio y que el porvenir resplandece en el auto de fe del pasado.

Paralelamente, las técnicas de la utopía se han perfeccionado: intriga más compleja, ideas asimiladas al relato, desarrollo del papel de los personajes, liberación progresiva respecto de las relaciones de viajes para constituirse en género autónomo, descubrimiento del espacio temporal que amplía hasta el infinito las posibilidades de la especulación moral y filosófica, acentuación del realismo, etc.

En definitiva, la utopía se presenta como un género literario privilegiado. No sólo arrastra consigo las experiencias formales del género novelesco, sino que, además, es seguramente el ámbito en que se expresan mejor la conciencia que el hombre tiene de su destino y su voluntad, con frecuencia patética, de modificarlo y orientarlo. En esa medida es en la que la utopía supera la fantasía imaginativa: es el reflejo de la Humanidad ante su obsesión por la perfección y lo absoluto o también, si se quiere, la encarnación de la liberación de la contingencia con la que sueña.



BIBLIOGRAFÍA

I. TEXTOS UTILIZADOS:[1]

1516 MORE, Thomas, *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, en: *The complete woorks of St. Thomas More*, editado por E. Surtz y J. H. Hexter, New Haven y Londres, Yale, University Press, 1965, vol. 4.

—: *L'Utopie*. Texto traducido y comentado por M. Delcourt, Bruselas, Renaissance du Livre, 1966.

1521 EBERLIN, Johann, *Wolfaria. Ausgewählte Schriften*, a: *Neudrücke deutscher Literaturwerke des XVI und XVII. Jahrhunderts*, Bd. 1, Halle, 1896.

1529 GUÉVARA, Antonio de, *Libro del emperador Marco Aurelio con relox de principes*, Anvers, M. Nucio, 1550.

—: *L'Horloge des princes*, traducción de N. de Herberay, París, G. Gourbin, 1565.

1552 DONI, Anton Francesco, *I mondi celesti, terrestri ed infernali degli Academici Pelligrini, compositi da Doni. Mondo Piccolo, grande, risibile, immaginato...*, Vinegia, F. Marcolini, 1552.

1553 PATRIZI DA CHERSO, Francesco, *La Città felice*, Venecia, G. Grillio, 1553.

1555 STIBLIN, Kaspar, *Commentariolus de Eudaemonensium Respublica*, Basileae, por J. Oporinum, 1555.

1591 AGOSTINI, Ludovico, *La Repubblica immaginaria di Ludovico Agostini*, texto crítico, con la bibliografía del autor, a cargo de L. Firpo, Torino, Ramella, 1957.

1605 ARTUS, Thomas, *L'Isle des Hermaphrodites nouvellement découverte, avec les moeurs, loix, coustumes et ordonnances des habitants d'icelle*, París, 1605.

1607 HALL, Joseph, *Mundus alter et idem sive terra australis antehac*

1. La primera fecha corresponde a la de la publicación; la que sigue a las indicaciones bibliográficas es la de la edición utilizada. Siempre que ha sido posible, se ha indicado la traducción francesa más accesible. *[Nota del original.]*

semper incognita, longis itineribus peregrini academici nuperrime lustrata, Auth. Mercurio Britannico, Hannoviae, por G. Antonium, 1607.

1616 *Histoire du grand et admirable royaume d'Antangil, incogneu jusques à présent à tous historiens et cosmographes...*, por I. D. M. G. T., en Saumur, por Thomas Portau, 1616 (el texto fue editado por F. Lachèvre, bajo el título de: *La première utopie française: le Royaume d'Antangil*, París, La Connaissance, 1933).

1619 ANDREAE, Johann Valentin, *Reipublicae christianopolitanae descriptio*, Argenterati, sumptibus haeredum L. Zetzneri, 1619.

1621 BURTON, Robert, *The anatomy of melancholy*, Oxford, J. y J. Short, 1621.

1623 CAMPANELLA, Tommaso, *Opere*, a cargo de R. Amerio, Milán-Nápoles, R. Riciardi, 1956.

—: *La Cité du Soleil*, introducción y notas a cargo de L. Firpo, traducción de A. Tripet, Génova, Droz, 1972.

1625 ZUCCOLO, Ludovico, *Republica di Evandria*, Venecia, 1625.

1627 BACON, Francis, *Francisci Baconi opera omnia philosophica, moralia et historico-politica*, Franjfurt a.M., 1665.

—: *Oeuvres philosophiques, morales et politiques*, edición de J. A. Bachon, París, A. Desrez, 1836.

—: *Utopías del Renacimiento*, traducción de Agustín Millares Carlo, FCE, 1990.*

1638 GODWIN, Francis, *The man in the Moone,* editado por G. McColley, Northampton, 1937 (College Studies in Modern Languages, vol. 19).

WILKINS, Peter, *The discovery of a world in the Moon,* Londres, 1638.

1641 HARTLIB, Samuel, *A description of the famous kingdom of Macaria*, Londres, 1641.

1644 CAVENDISH, Margaret, *The description of a new world, called de Blazing world*, Londres, 1668.

1648 GOTT, Samuel, *Nova Solyma, the ideal city, or Jerusalem regained,* editado por The Rev. W. Begley, Londres, 1902.

1656 HARRINGTON, James, *Oceana*, editado por S. B. Liljigren, Heidelberg, C. Winters Universitätsbuchhabdlung, 1924.

1657 CYRANO DE BERGERAC, Savinien, *L'autre monde. Les Etats et Empires de la Lune. Les Etats et Empires du Soleil*, prólogo de H. Wéber, París, Éditions Sociales, 1968.

* Para las traducciones al castellano se ha tenido en cuenta la *Relación de libros españoles en venta* de la Agencia Española del International Standard Book Number (ISBN) de 1994.

1659 GUTTIN, Jacques, *Epigone, histoire du siècle futur*, primera parte, París, Pierre Lamy, 1659.
1660 *New Atlantis*, iniciado por Lord Verulam, vizconde de St. Albans, y continuado por R. M. Esq., Londres, 1660.
1676 GLANVILL, Joseph, *Anti Fanatical religion and free philosophy, in continuation of New Atlantis*, en *Essays on several important subjects in philosophy and religion*, Londres, 1676.
FOIGNY, Gabriel de, *Les aventures de Jacques Sadeur dans la découverte et le voiage de la Terre Australe*, París, Ch. Osmont, 1705.
1677 VEIRAS, Denis, *Histoire des Sévarambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent communément appelé la Terre australe*, en Amsterdam, E. Roger, 1702, 2 vol.
1685 BARNES, Joshua, *Gerania: A new discovery of a little sort of people, anciently discoursed of, call'd Pigmies*, Londres, 1675.
1686 FONTENELLE, *Relation de l'Ile de Bornéo*, en P. Bayle, *Nouvelles de la République des lettres*, enero de 1686.
1696 *The Free State of Noland*, Londres, 1696.
1699 FÉNELON, *Les aventures de Télémaque*, editado por A. Cahen, París, Hachette, 1920, 2 vol. (Les grans écrivains de la France).
Ophirischer Staat oder Curieuse Beschreibung des bisshero von vielen gesuchten aber nicht gefunden Königreiches Ophir..., Leipzig, 1699.
1700 GILBERT, Claude, *Histoire de Caléjava ou de l'Isle des hommes raisonnables, avec le parallèle de leur morale et du christianisme*, sl, 1700.
1703 LESCONVEL, Pierre de, *Idée d'un règne doux et hereux ou Relation du voyage du Prince de Montberaud dans l'Isle de Naudély*, primera parte en Caseres, capital de l'Isle de Naudély, P. Fortané, 1703.
1710 TYSSOT DE PATOT, Simon, *Voyages et avantures de Jacques Massé*, Burdeos, Jacques l'Aveugle, 1710.
1711 *Relation du voyage de l'île d'Eutopis, par E.R.V.F.L.*, Delft, 1711.
1713 MARIVAUX, *Les effets suprenants de la sympathie*, en: *Oeuvres de jeunesse*, editado por F. Deloffre, París, Gallimard, 1972 (Bibl. de la Pléiade).
1714 MANDEVILLE, Bernard de, *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*, editado por F. B. Kaye, Oxford, Clarendon Press, 1924, 2 vol.
—: *La Fable des abeilles, ou les Fripons devenus honnêtes gens*, Londres, 1740, 4 vol.
1720 TYSSOT DE PATOT, Simon, *La vie, les aventures, et le voyage de*

Groënland du Révérend Père Cordelier Pierre de Mésange, Amsterdam, a cargo de E. Roger, 1720, 2 vol.
1721 MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, edición de A. Adam, Ginebra, Droz, 1965.
—: *Cartas persas*, traducción de Josep M. Colomer y José Marchena, Tecnos, 1986, Clásicos del Pensamiento.
—: *Cartas persas*, traducción de José Marchena, Planeta, 1989, Clásicos Universales Planeta.
1725 MARIVAUX, *L'ile des Esclaves*, en: *Théâtre complet*, París, Garnier, 1968, 2 vol.
1726 SWIFT, Jonathan, *Gulliver's Travels,* Londres, Oxford, University Press, 1960.
—:*Oeuvres*, edición de E. Pons, París, Gallimard, 1965 (Bibl. de la Pléiade).
—: *Viajes de Gulliver*. Existen muchas versiones en castellano.
1727 MARIVAUX, *L'ile de la Raison*, en: *Théâtre complet*.
LASSAY, marqués de, *Relation du royaume des Féliciens*, en: *Recueil de différents choses*, en Lausana, M. M. Bousquet, 1756, 4 vol., t. IV, 345-491.
1728 DESFONTAINES, Pierre-François Guyot, *Le nouveau Gulliver*, París, Vve. Clouzier, 1730, 2 vol.
1729 MARIVAUX, *La nouvelle colonie*, en: *Théâtre complet*.
1730 VARENNES DE MONDASSE, *La découverte de l'Empire de Cantahar,* París, P. Prault, 1730.
1731 TERRASSON, Jean, *Sethos. Histoire ou vie tirée des monumens anecdotes de l'ancienne Egypte*, París, J. Guerin, 1731, 3 vol.
PRÉVOST, abbé, *Le Philosophe anglois, ou Histoire de Monsieur Cleveland*, París, Didot, 1731, 2 vol.
1732 LESAGE, Alain-René, *Les avantures de M. Robert Beauchéne*, París, Ed. Ganeau, 1732, 2 vol.
1733 MADDEN, Samuel, *Memoirs of the Twentieh Century: being the original letter of state under George the Sixth...*, Londres, 1733.
1735 RUSTAING DE SAINT-JORY, *Les Femmes militaires. Relation d'une isle nouvellement découverte*, París, C. Simon, 1735.
1737 ARGENS, Jean-Baptiste de Boyer, marqués de, *Le Législateur moderne ou les Mémoires du chevalier de Meillcourt*, Amsterdam, Changuion, 1739.
BERINGTON, Simon, *The Memoirs of Sig. Gaudentio di Lucca,* Gent printed for T. Cooper, 1737.
1741 HOLBERG, Louis de, *Nicolai Klimii iter subterraneum...*, Hafniae et Lipsiae, sumptibus F. Ch. Pelt, 1766.
—: *Le voyage souterrain de Nicolas Klim*, relaté par E. Lugin, Neuchâtel, Ides et Calendes, 1944.

1745 *Les songes du Chevalier de la Marmotte*, Au Palais de Morphée, 1745.
1749 SERIMAN, Zaccaria, *Viaggi di Enrico Wanton alle terre incognite Australi, ed al paese delle Scimie*, Venecia, Giovanni Tagier, 1749, 2 vol.
1750 BÉTHUNE, Chevalier de, *Relation du monde de Mercure*, dans: *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, Amsterdam, 1787-1789, 39 vol., t. XVI.
1751 COYER, Gabriel-François, *Découverte de l'isle frivole*, La Haya, J. Swart, 1751.
MARTIGNY, conde de, *Voyage d'Alcimédon, ou Naufrage qui conduit au port*, Amsterdam, 1751.
1752 LECZINSKI, Stanislas, *Entretien d'un Européan avec un insulaire du royaume de Dumocala*, «par le R(oi) d(e) P(ologne) d(uc) d(e) L(orraine) e(t) d(e) B(ar)», nueva edición, 1754.
1753 MORELLY, *Naufrage des Isles flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpaï*, poema heroico traducido del indiano por M. M. XXX, Messine, por una sociedad de Libreros, 1753, 2 vol.
1754 BRANCAS-VILLENEUVE, abad A. F. de, *Histoire ou police du royaume de Gala*, Londres, 1754.
1755 MORELLY, *Code de la nature*, introducción de P. Volguine, París, Éditions Sociales, 1953.
—: *Voyages curieux d'un Philadelphe dans des pays nouvellement découverts*, La Haya, a cargo de la Compañía, 1755, 2 vol.
1759 VOLTAIRE, *Candide, ou l'Optimisme*, éd. par R. Pomeau, París, Nizet, 1959.
—: *Cándido. El ingenuo*, traducción de Leandro Fernández de Moratín, SAPE, 1989.
—: *Cándido. Micromegas. Zadig*, traducción de Elena Diego, Cátedra, 1986.
—: *Cándido o el optimismo*, traducción de Leandro Fernández de Moratín, Orbis, 1985.
—: *Cándido y otros cuentos*, traducción de Antonio Espina, Alianza, 1993.
—: *Cándido y otros cuentos*, traducción de M. Dolores Picazo y Fátima Gutiérrez, Orbis, 1989.
—: *Cándido y otros cuentos*, traducción de Carlos Pujol, Origen, 1993.
—: *Cándido, el Ingenuo*, traducción de Mauro Armiño, Espasa Calpe, 1984.
—: *Zadig o el Destino. Cándido o el Optimismo*, traducción de Francisco Lafarga Maduell, Bosch, 1982.
1761 LISTONAI (pseudónimo de Daniel de Villeneuve), *Le voyageur*

philosophe dans un pais inconnu aux habitants de la Terre, Amsterdam, a cargo del editor, 1761, 2 vol.
PUGET DE SAINT-PIERRE, *Les aventures de Périphas, descendant de Cécrops,* Amsterdam, Dufour, 1761, 2 vol.
1762 DESCHAMPS, Dom Léger-Marie, *Le Vrai système ou le mot de l'énigme métaphysique et morale*, publicado por J. Thomas y F. Venturi, Génova, Droz, 1963.
1763 *The reign of George VI, 1900-1925*, Londres, 1763.
1765 ROUMIER-ROBERT, Marie-Anne de, *Voyages de Milord Céton dans le sept planètes, ou le nouveau Mentor*, en: *Voyages imaginaires...*, t. XVII-XVIII.
TIPHAIGNE DE LA ROCHE, Charles-François, *Histoire des Galligènes ou Mémoires de Duncan,* Amsterdam, Arkstée y Merkus, 1765, 2 vol.
1766 *Voyage de Robertson aux Terres australes*, Amsterdam, 1767.
1768 FONTENELLE, *La république des philosophes ou Histoire des Ajaoiens*, obra póstuma de M. de Fontenelle, Ginebra, 1768.
1769 RESTIF DE LA BRETONNE, Nicolas-Edme, *La Pornographe, ou idées d'un honnéte homme sur un project de règlement pour les prostituées*, La Haya, Gosse et Pinet, 1770.
1771 MOUTONNET DE CLAIRFONS, Julien-Jacques, *Les Iles fortunées ou aventures de Bathylle et de Cléobule*, en: *Voyages imaginaires...*, t. X.
HALLER, Albrecht von, *Usong*, Carlsruhe, C. G. Schmieder, 1778.
—: *Usong, histoire orientale*, Lausana, F. Grasset, 1772.
MERCIER, Louis-Sébastien, *L'An 2440, réve s'il en fut jamais*, editado por R. Trousson, Burdeos, Ducros, 1970.
1772 DIDEROT, Denis, *Supplément au voyage de Bougainville*, publicado por G. Chinard, París, Droz, 1935.
—: *Sueño de D'Alembert. Suplemento al viaje de Bougainville*, traducción de Manuel Ballesteros, Debate, 1992.
—: *Suplemento al viaje de Bougainville y otros escritos*, s.t., Pegaso, 1986.
1776 RESTIF DE LA BRETONNE, Nicolas-Edme, *Le paysan perverti ou les dangers de la ville,* Bruselas, Kistemaeckers, 1886.
1777 RESTIF DE LA BRETONNE, Nicolas-Edme, *Les Gynographes ou idées de deux honnétes femmes sur un project de règlement proposé à toute l'Europe, pour mettre les femmes à leur place et opérer le bonheur des deux sexes*, París, Humblot, 1777.
Das Jahr 1850, oder Gedanken über die Armenanstalten, den öffentlichen Gottesdienst, den Huldigungscid eines schweizerischen Kantons, Frankfurt und Leipzig, 1777.
1780 LIGNE, Charles-Joseph de, *Utopie ou Règne du grand Selrahcen-*

gil, en: *Oeuvres du Prince de Ligne*, Bruselas, Fr: Van Meenen, 1860, t. I, 205-218.
RESTIF DE LA BRETONNE, Nicolas-Edme, *Les vingt épouses des vingt associés*, París, L. Boulanger, 1893.
1781 SAINT-PIERRE, Bernadin de, *Arcadie*, en: *Oeuvres posthumes*, París, Ledentu, 1840.
RESTIF DE LA BRETONNE, Nicolas-Edme, *La découverte australe par un homme volant, ou le Dédale français*, París, 1781, 4 vol.
—: *Anticipacion, or the voyage of an American to England in the year 1899*, Londres, 1781.
1782 RESTIF DE LA BRETONNE, Nicolas-Edme, *L'Andrographe, ou les idées d'un honnête homme sur un project de règlement proposé à toutes les nations d'Europe pour opérer une réforme générale des moeurs, et par elle, le bonheur du genre humain*, París, Duchesme, 1782.
1783 WITZEL, H. H., *Das Jahr zweytausend vierhundert und vierzig. Zum zweytenmale geträum. Ein Traum, deren es wohl traumerischere gegeben hat*, Leipzig, Weygand, 1783.
GRIVEL, Guillaume, *L'Isle inconnue, ou Mémoires du chevalier des Gastines*, en: *Voyages imaginaires...*, t. VII-IX.
PECHMÉJA, Jean de, *Télèphe en XII livres*, Londres, 1785, 2 vol.
1787 HEINSE, Wilhelm, *Ardinghello und die glückseligen Inseln*, Lemgo, 1787, 2 vol.
1788 CASANOVA, Jacques, *Icosaméron ou Histoire d'Edouard et d'Elisabeth qui passèrent quatre-vint-un ans chez les Mégamicres...*, Praga, Imprenta de la Escuela Normal, sd (1788), 5 vol.
SADE, Donatien-Alphonse-François de, *Aline et Valcour ou le roman philosophique*, en: *Oeuvres complètes*, París, Cercle du livre précieux, 1966, t. IV.
REINSER, *La république universelle, ou l'humanité ailée réunie sous l'empire de la Raison*, Ginebra, el primer año de la Razón (1788).
SCHASZ, J. A., *Reize door het Aapenland*. Naar de druk van 1788 uitgegeven met inleiding en aantekeningen door Dr. P. J. Buijnsters. Zutphen. W. J. Thieme, 1973.
1790 RESTIF DE LA BRETONNE, Nicolas-Edme, *L'An Deux-mille*, Estrasburgo, J. H. Heitz, sd.
BALTHAZAR, abad, *L'Isle des philosophes, et plusierus autres, nouvellement découvertes, et remarquables par leurs rapports avec la France actuelle*, sl, 1790.
1792 FOKKE SIMONSZ, Arend, *Het toekomend Jaar 3000*, te Amsterdam, bij. A. Fokke Simonsz, 1792.

MERCIER DE LA RIVIÈRE, Paul-Pierre, *L'Heureuse nation ou Gouvernement des Féliciens,* París, Creuze et Béhal, 1792, 2 vol.
1794 MEHRING, Daniel-Gottlieb, *Das Jahr 2500 oder der Traum Abradi's. Aus einer arabischen Handschrift des sechszehnten Jahrhundert*, Berlín, GF. Maurer, 1794.
1795 SAINT-PIERRE, Bernadin de, *L'Amazone*, en: *Oeuvres posthumes*, París, Ledentu, 1840.
SADE, Donatien-Alphonse-François de, *La philosophie dans le boudoir*, en: *Oeuvres complètes*, París, Cercle du livre précieux, 1966, t. III.
—: *La Filosofía en el tocador*, trad. de Ricardo Pochtar. Tusquets, 1989.
1796 GOETHE, Johann Wolfgang von, *Années d'apprentissage de Wilhelm Meister*, en: *Romans*, traducido por B. Groethuysen, P. Du Colombier y B. Briod, París, Gallimard, 1954 (Bibl. de la Pléiade).
1800 SAY, Jean-Baptiste, *Olbie ou Essai sur les moyens de réformer les moeurs d'une nation*, París, Déterville, an VIII.
1803 SAIGE, Joseph, *Voyage à la Nouvelle Philadelphie*, en: *Oupuscules d'un solitaire*, Burdeos, Bergeret, 1803, 1-104.
1805 GRAINVILLE, Jean-Baptiste Cousin de, *Le dernier homme*, París, 1805, 2 vol.
1808 JAUNEZ-SPONVILLE, Pierre-Ignace et Bugnet, Nicolas, *La Philosophie du Ruvarebohni...*, París, Imp. de Le Normant, 1809.
1810 MOSNERON, Jean-Baptiste, *Le vallon aérien ou relation d'un voyage d'un aéronaute,* París, J. Chaumeret, 1810.
VOSS, Julius von, *Ini, ein Roman aus dem 21. Jahrhundert,* Berlín, K. F. Amelang, 1810.
1829 GOETHE, Johann Wolfgang von, *Les années de pèlerinage de Wilhelm Meister*, en: *Romans*, traducción de B. Goethuysen, P. Du Colombier y B. Briod, París, Gallimard, 1954 (Bibl. de la Pléiade).
FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire,* en: *Oeuvres complètes* (reimpresión anastática, 1966), París, «A la librairie sociétaire», 1845, t. VI.
1832 BALLANCHE, Pierre-Simon, *La ville des expiations*, publicado por A. Rastoul, París, Les Belles Lettres, 1926.
1833 NODIER, Charles, *Hurlubleu, grand Manifafa d'Hurlubière*, en: *Contes*, editado por P. G. Castex, París, Garnier, 1961, 399-421.
—: *Léviathan le Long, archikan des Patagons de l'Ile Savante*, en: *ibid.* 422-439.
1834 RODIN, Félix, *Le roman de l'avenir*, París, Lecointe et Pougin, 1834.

1836 NODIER, Charles, *Voyage pittoresque et industriel dans le Paraguay Roux et la palingénésie australe*, en: *op. cit.* 450-462.
1839 CABET, Etienne, *Voyage en Icarie*, en: *Oeuvres d'Etienne Cabet*, t. I, París, Ed. Anthropos, 1970.
1846 SAND, George, *Le Péché de M. Antoine*, Bruselas, Meline, 1846, 3 vol.
SOUVESTRE, Emile, *Le Monde tel qu'il sera*, Nouvelle éd. París, Michel Lévy, 1859.
1852 HAWTHORNE, Nathaniel, *The Blithedale romance*, London, Everyman's Library, 1912.
—: *Valjoie*, traducción de M. Canavaggia, París, Gallimard, 1952.
1853 BERLIOZ, Hector, *Les Soirées de l'Orchestre*, París, Grund, 1968.
1860 LE HON, H., *L'an 7860 de l'ère chrétienne*, revista trimestral, VII, 1860, t. 27, 155-172.
COUTURIER DE VIENNE, F. A., *París moderne. Plan d'une ville modèle que l'auteur a appelé Novutopie*, París, en las librerías del Palais Royal, 1860.
1863 FABIEN, Jacques, *Paris en songe*, París, 1863.
1865 METTAIS, Henri, *L'An 5865 ou Paris dans quatre mille ans*, París, Librería Central, 1865.
FOURNEL, Victor, *Paris nouveau et Paris futur*, París, J. Lecoffre, 1865.
1869 MOILIN, Tony, *Paris en l'an 2000*, París, librería de la Renaissance, 1869.
1871 BULWER LYTTON, Edward, *The coming race*, Edimburgo, W. Blackwood, 1873.
—: *La race à venir*, traducción de H. Destouches, Verviers, Biblioteca Marabout, 1973.
1872 BUTLER, Samuel, *Erewhon, or Over the range*, Londres, J. Lane, 1935.
—: *Erewhon, ou de l'autre côté de la montagne*, traducción de V. Larbaud, París, 1924.
ROUZADE, Léonie, *Voyage de Théodose à l'ile de l'Utopie*, París, Lachaud, 1872.
1875 FRANKLIN, Alfred, *Les ruines de Paris en 4875. Documents officiels et inédits*, París, Willem et Daffis, 1875.
1878 VÉRON, Pierre, *En 1900*, París, C. Lévy, 1878.
PELLERIN, Georges, *Le monde dans deux mille ans*, París, Dentu, 1878.
1884 WISE, Conrad, *Darkness and Dawn. The peaceful birth of a new age*, Londres, 1884.

1887 HUDSON, William Henry, *A Crystal Age*, Londres, Duckworth and Co., 1913.
BELLAMY, E., *Looking backward 2000-1887*, Londres, W. Reeves, sd.
—: *Cent ans après, ou l'An 2000*, traducción de P. Rey, París, E. Dentu, 1891.
1888 NEULIF, *L'Uthopie contemporaine*, París, 1888.
1889 HERTZKA, Theodor, *Freiland, ein soziales Zukunftsbild*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1890.
—: *Un voyage à Terre-Libre. Coup d'oeil sur la société de l'avenir*, traducción de T. de Wyzewa, París, L. Chailley, 1894.
1890 DONELLY, Henry Ignatius, *Caesar's Column. A story of the twentieth Century*, Chicago, 1890.
LE DRIMEUR, Alain, *La Cité future*, París, A. Savine, 1890.
MORRIS, William, *News from Nowhere or an Epoch of Rest*, traducción, introducción y notas de V. Dupont, París, Aubier, 1957 (Colección bilingüe de clásicos extranjeros).
1891 JÉROME K., Jérome, *The New Utopia*, en: *Diary of a pilgrimage and six Essays*, Londres, 1891.
1894 SPRONCK, Maurice, *L'an 330 de la République (XXIIe siècle de l'ère chrétienne)*, París, Chailley, 1894.
1895 WELLS, H. G., *The time machine*, Londres, W. Heinemann, 1895.
—: *La machine à explorer le temps*, seguido de *L'ile du docteur Moreau*, París, Mercure de France, 1959.
1896 ADAM, Paul, *Les coeurs nouveaux*, París, Crès, 1896.
TARDE, G., *Fragment d'histoire future*, París, V. Giard, 1896.
1897 MANTEGAZZA, Paolo, *L'Anno 3000. Un sogno*, Milán, Hermanos Treves, 1897.
BELLAMY, E., *Equality*, Londres, W. Heinemann, 1897.
1898 VERLY, Hippolyte, *Les socialistes au pouvoir*, París, 1898.
ADAM, Paul, *Lettres de Malaisie*, París, Crès, 1922.
1899 WELLS, H. G., *When the Sleeper wakes*, Londres, Harper, 1899.
—: *Quand le dormeur s'éveillera*, traducción de H. D. Davray y B. Kozakiewicz, París, Mercure de France, s.d.
1901 THIRION, Emile, *Neustria, Utopie individualiste*, París, Frichbacher, 1901.
BUTLER, Samuel, *Erewhon revisited twenty years later*, Londres, G. Richards, 1901.
—: *Nouveaux voyages en Erewhon*, traducción de V. Larbaud, París, 1924.
1902 HERZL, Theodor, *Altneuland*, Berlín-Viena, 1920.

—: *Terre ancienne, terre nouvelle*, traducción de L. Delau y J. Thursz, París, Rieder, 1931.
1903 HALÉVY, Daniel, *Histoire de quatre ans, 1997-2001*, París, Cahiers de la Quinzaine, 1903.
FRANCE, Anatole, *Sur la pierre blanche*, París, Calmann-Lévy, 1926.
1905 WELLS, H. G., *A modern Utopia*, Londres, Chapman and Hall, 1905.
—: *Une utopie moderne*, traducción de H.-D. Davray y B. Kozakiewicz, París, Mercure de France, 1921.
1907 NEWTE, Horace W., *The Master beast*, Londres, 1907.
BLATCHFORD, Robert, *The Sorcery shop*, Londres, Clarion Press, 1909.
1908 FRANCE, Anatole, *L'Ile des Pingouins*, París, Calman-Lévy, 1908.
LONDON, Jack, *The iron heel*, Nueva York, Macmillan Co, 1908.
—: *Le talon de fer*, traducción de L. Postif, París, Union Générale d'Éditions, 1973.
GRAVE, Jean, *Terre Libre*, París, Librairie des temps nouveaux, 1908.
1910 HERBERT, E. G., *Newaera*, Londres, P. S. King and Son, 1910.
1911 KELLERMANN, Bernhard, *Der Tunnel*, Berlín, 1922.
SAUNDERS, W. J., *Kalomera*, Londres, E. Stock, 1911.
1913 QUANTIN, Albert, *En plein vol. Vision d'avenir*, París, A. Lamerre, 1913.
1914 BILLAUME, P. y HÉGINE, P., *Voyage aux iles Atlantides*, París, 1914.
1918 BINET-SANGLÉ, *Le haras humain*, París, Albin Michel, 1918.
1920 ZAMIATINE, Eugène, *Nous autres*, traducción de B. Cauvet-Duhamel, París, Gallimard, 1971.
1921 SHAW, G. B., *Black to Methuselah. A metabiological Pentateuch*, Londres, Constable and Co, 1921.
—: *Retour à Mathusalem. Pentateuque métabiologique*, traducción de A. y H. Hamon, París, Aubier, 1959.
MASSON, Emile, *Utopie des iles bienhereuses dans le Pacifique en l'an 1980*, París, F. Rieder, 1921.
CAPEK, Karel, *RUR. Rossum's Universal Robots*, traducción de P. Selver, Nueva York, 1923.
1922 ALLORGE, Henri, *Le grand cataclysme. Roman du centième siècle*, París, Crès, 1922.
1923 WELLS, H. G., *Men like gods*, Londres, Cassel and Co, 1923.
—: *M. Barnstaple chez les hommes-dieux*, traducción de L. Labat, París, Albin Michel, 1926.

1924 DÖBLIN, Alfred, *Berge, Mecre und Giganten*, Berlín, S. Fischer Verlag, 1924.
1927 HALDANE, John Burdon Sanderson, *The Last Judgment*, en: *Possible worlds*, Londres, Chatto and Windus, 1940.
1930 STAPLEDON, W. Olaf, *Last and first men. A story of the near and far future*, Penguin Édition, 1963.
—: *Les derniers et les premiers*, traducción de Cl. Saunier, París, Denoël, 1972.
1931 BORDEWIJK, Ferdinand, *Blokken*, 's Gravenhage, Bint Nijgh en Van Ditmar, 1949.
1932 HUXLEY, A., *Brave new world*, Londres, Zodiac Press, 1948.
—: *Le meilleur des mondes*, traducción de J. Castier, París, Plon, 1946.
—: *Un mundo feliz*, traducción de Ramón Hernández, Plaza & Janés.
1933 WELLS, H. G. *The Shape of things to come*, Londres, Hutchinson and Co, 1933.
—: *Une histoire des temps à venir*, traducción de H. D. Davray, París, Mercure de France, 1936.
1943 HESSE, H., *Das Glasperlenspiel. Versuch einer Lebensbeschreibung des Magister Ludi Josef Knecht*, Zuric, Fretz u. Wasmuth, 1943, 2 vol.
—: *Le jeu des perles de verre*, traducción de J. Martin, París, Calmann-Lévy, 1955, 2 vol.
—: *El juego de los abalorios*, traducción de Mariano Luque, Alianza, 1989.
WERFEL, F., *Stern der Ungeborenen*, Amsterdam, Surhrkamp Verlag, 1949.
—: *L'Étoile de ceux qui ne sont pas nés*, traducción de G. Marchegay, París, Plon, 1950.
BARJAVEL, René, *Ravage*, París, Denoël, 1943.
1945 ORWELL, G., *Animal Farm*, Londres, Secker and Warburg, 1945.
—: *La République des animaux*, París, Gallimard, 1964.
—: *Rebelión en la granja*, traducción de Rafael Abella, Destino, 1992.
1946 VERSOU, Josef, *De nieuwe reis naar Utopia*, Bruselas, Artes, 1946.
1949 ORWELL, G., *Nineteen eigthy-four*, Londres, Secker and Warburg, 1949.
—: *1984*, traducción de A. Audiberti, París, Gallimard, 1950.
—: *Mil novecientos ochenta y cuatro*, traducción de Rafael Vázquez Zamora, Destino, 1984.
JÜNGER, Ernst, *Heliopolis. Rückblick auf eine Stadt*, Tübingen, Verlag Ewald Katzmann, 1949.

—: *Héliopolis. Vue d'une ville disparue*, traducción de H. Plard, París, Plon, 1952.
—: *Heliópolis*, traducción de Mariano Villanueva, Seix Barral, 1987.
HUXLEY, A., *Ape and Essence*, Londres, Chatto and Windus, 1949.
—: *Temps futurs*, traducción de J. Castier, París, Plon, 1949.
1953 BRADBURY, Ray, *Fahrenheit 451*, Londres, 1954.
—: *Fahrenheit 451*, traducción de H. Robillot, París, Denoël, 1955.
1957 JÜNGER, Ernst, *Gläserne Bienen*, Stuttgart, E. Klett, 1957.
—: *Abeilles de verre*, traducción de H. Plard, París, Plon, 1959.
—: *Abejas de cristal*, trad. de León Mames, Alianza 1992.
1958 HUXLEY, A., *Brave new World revisited*, Londres, Chatto and Windus, 1959.
—: *Retour au meilleur des mondes*, traducción de D. Meunier, París, Plon, 1959.
—: *Nueva visita a un mundo feliz*, traducción de Miguel de Hernani, EDHASA, 1989.
1962 HUXLEY, A., *Island*, Londres, Chatto and Windus, 1962.
—: *Ile*, traducción de M. Treger, París, Plon, 1963.
—: *La isla*, traducción de Floreal Macía, EDHASA, 1990.
1970 LEVIN, Ira, *This perfect day*, Nueva York, 1970.
—: *Un bonheur insoutenable*, traducción de F. Straschitz, París, Laffont, 1971.
1971 BOULLE, Pierre, *Les jeux de l'esprit*, París, Juillard, 1971.

II. OBRAS DE REFERENCIA:

1. Obras que contienen listas de utopías

BAKER, E. A., *The history of the English novel*, Londres, 1934, 4 vol. (t. II: *Utopian fiction*, 264-272).
BINGENHEIMER, H., *Transgalaxis. Katalog der deutschsprachigen utopisch-phantastichen Literatur 1460-1960*, Friedrichsdorf/Ts., 1959-1960.
BLEYMEHL, J., *Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der utopischen und phantastischen Literatur*, Fürth-Saar, 1965.
BLUM, I. D., «English utopias from 1551 to 1699. A bibliography», *Bulletin of bibliography*, XXI (1955), 143-144.

CLARKE, I. F., *The tale of the future from the beginning to the present day*, 2d ed., Londres, 1972.

DUBOIS, C.-G., «De la première Utopie à la première Utopie française. Bibliographie et réflexion sur la création utopique au seizième siècle», *Répertoire analytique de littérature française*, I (1970), 11-31, II (1970), 7-25.

FALKE, R., «Versuch einer Bibliographie der Utopien», *Romanitisches Jahrbuch*, VI (1953-1954), 92-109.

GERBER, R., *Utopian fantasy*, Londres, 1955.

GOVE, Ph. B., *The imaginary voyage in prose fiction... with an annotated check list of 215 imaginayr voyages from 1700 to 1800*, 2d ed., Londres, 1961.

HEVESI, L., *Katalog einer merkwürdigen Sammlung von Werken utopischen Inhalts*, Viena, 1911.

JONES, S. P., *A list of French prose fiction from 1700 to 1750*, Nueva York, 1939.

MESSAC, R., *Esquisse d'une chronobibliographie des utopies*, Lausana, 1962.

PRESLEY, J. T., «Bibliography of utopias», *Notes and queries*, 4° S. XI (1873), 519-821; XII, 2-3, 22-23, (41), (62), 91, (152); 5° S. I (1874), (78-79), (237); II, 252; VI (1876), 38, (118); VII (1877), 458; VIII (13-14); 6° S. IX (1884), (84).

VERSINS, P., *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science-fiction*, Lausana, 1972.

2. *Obras generales sobre la historia de la utopía*

ADLER, G., *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Ploto bis zur Gegenwart*, Leipzig, 1899.

ADRIANI, M., *L'Utopia*, Roma, 1961.

ARMYTAGE, W. H. G., *Yesterday's Tomorrows. A historical survey of future societies*, Londres, 1968.

BAILEY, J. O., *Pilgrims through space and time. Trends and patterns in scientific and utopian fiction*, Nueva York, 1947.

BERNERI, M. L., *Journey through Utopia*, Londres, 1950.

BESTOR, A. E., *Backwoods Utopia (1663-1829)*, Nueva York, 1950.

BLOOMFIELD, Pl., *Imaginary woorlds or the evolution of utopias*, Londres, 1932.

BLÜHER, R., *Moderne Utopien*, Bonn-Leipzig, 1920.

BRASCH, M., *Socialistiche Phantasiestaaten*, Leipzig, 1887.

CIORANESCU, A., *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, París, 1972.

DE SPENS, W., «Les Royaumes d'Utopie», *La Table Ronde*, n° 168-170, 1962, 60-68, 66-75; 59-65.
DIACONU, E. I., *Utopia in literatura engleza*, Cluj, 1936.
DUPONT, V., *L'utopic et le roman utopique dans la littérature anglaise*, Cahors, 1941.
FREYER, H., *Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Plato bis zur Gegenwart*, Leipzig, 1936.
HEINISCH, K. J., *Der utopische Staat*, Hamburgo, 1960.
HERTZLER, J. O., *The history of utopian thought*, Londres, 1922.
KAUFMANN, M., *Utopias or schemas of social improvement from Sir Thomas More to Karl Marx*, Londres, 1879.
KIRCHENHEIM, A. VON, *L'éternelle utopie. Étude du socialisme à travers les âges*, editado por A. Chazaud des Granges, 2ª ed., París, 1897.
KLEINWÄCHTER, F. VON, *Die Staastsromane*, Viena, 1892.
KRAUSS, W., *Reise nach Utopia,* Berlín, 1964.
LAPOUGE, G., *Utopie et civilisations*, París, 1973.
MALON, B., *Histoire du socialisme depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, París, 1882-1884, 2 vol.
MANUEL , F. E. y MANUEL, F. P., *French utopias. An anthology of ideal societies*, Nueva York - Londres, 1966.
MOHL, R. VON, *Geschichte und Literatur des Staatswissenschaften*, Bd. I, Leipzig, 1885.
MORLEY, H., *Ideal commonwealths*, Londres, 1879.
MORTON, A. L., *L'utopie anglaise*, traducción de J. Vaché, París, 1964.
MÜLLER, W. D., *Geschichte der Utopia-Romane in der Weltliteratur*, Bochum-Langendreer, 1938.
MUMFORD, L., *The story of utopias*, Londres, 1923.
NETTLAU, M., *Esbozo de historia de las utopías,* Buenos Aires, 1934.
ROSS, H., *Utopias old and new*, Londres, 1938.
SERVIER, J., *Histoire de l'utopie*, París, 1967.
SIMON, W., *Die englische Utopie im Lichte der Entwicklungslehre*, Breslau, 1937.
SWIETOCHOWSKI, A., *Histoire des utopies*, Moscú, 1910.
THONISSEN, J. J., *Le socialisme depuis l'antiquité jusqu'à la constitution française du 14 de janvier 1852*, Louvain-París, 1852, 2 vol.
TIEJE, R. E., *The prose voyage imaginaire before 1800: an historical and critical study* (tesis dactilografiada), Universidad de Illinois, 1917.
USCATESCU, G., *Utopia y plenitud histórica,* Madrid, 1963.
VOIGT, A., *Die sozialen Utopien*, Leipzig, 1906.

CIORANESCU, A., «Utopie: Cocagne et Age d'or», *Diogène*, LXXV, 1971, 86-123.
COCCHIARA, G., *Il paese di Cuccagna*, Turín, 1956.
DÄUBLER, A., *Die Utopie als Denkform*, Tübingen, 1951.
DUBOIS, C. G., *Problèmes de l'utopie*, París, 1968.
—: «Eléments pour une géométrie des non-lieux», *Romantisme*, I-II, 1971, 187-199.
DUVEAU, G., *Sociologie de l'utopie et autres essais*, París, 1961.
ELIADE, M., «Paradis et utopie: géographie mythique et eschatologie», *Eranos Jahrbuch*, XXXII, 1963, 211-234.
ELLIOTT, R. C., *The shape of Utopia. Studies in a literary genre*, Chicago y Londres, 1970.
FALKE, R., «Utopien-logische Konstruktion und Chimere», *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, XXXVII, 1956, 76-81.
—: «Utopies d'hier et d'aujourd'hui», *Diogène*, LXII, 1958, 18-28.
FREYER, M., «Das Problem der Utopie», *Deutsche Rundschau*, CLXXXIII, 1920, 284-318.
FRYE, N., «Varieties of literary utopias», en: *The stubborn structure*, Londres, 1970, 109-134.
GATZ, B., *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim, 1967.
GUTER, J., *Pädagogik in Utopia*, Neuwied y Berlín, 1968.
KATEB, G., *Utopia and its enemies*, Londres, 1963.
LEVIN, H., *The myth of the golden age in the Renaissance*, Bloomington, 1969.
MANNHEIM, K., *Idéologie et utopie*, traducción de J. Vaché, París, 1956.
MANUEL, F. E., *Utopias and utopian thought*, Boston-Cambridge, 1966.
MUCCHIELLI, R., *Le mythe de la cité idéale*, París, 1960.
NEUSÜSS, A., *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, Neuwied y Berlín, 1968.
POGGIOLI, R., *Definizione dell'utopia*, Pisa, 1964.
ROSENBERG, A., «Digressions in Imaginary voyages», en: *The varied pattern: Studies in the 18th century*, editado por P. Hughes y D. Williams, Toronto, 1971, 21-38.
RUYER, R., *L'utopie et les utopies*, París, 1950.
SLUYS, F. y C., «Le pays de Cocagne», *Problèmes*, LXXVII, 1961, 17-29.
STAMMLER, R., «Utopien», *Deutsche Rundschau*, LXV, 1892, 281-296.
—: «Utopia», *Daedalus*, 94, 1965, 271-517.
—: *Vom Sinn der Utopie. Eranos-Jahrbuch*, XXXII, 1963.
WALKER, R., *The Golden Feast, a perennial theme in poetry*, Londres, 1952.

BABCOCK, W. H., *Legendary islands of the Atlantic*, Nueva York, 1922.

BAKER, E., *Greek political theory*, 5ª ed., Londres, 1951.

BAR, F., *Les routes de l'Autre monde*, París, 1946.

BRAUNERT, H., «Theorie, Ideologie und Utopie im grieschisch-hellenistischen Staatsdenken», *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht,* XIV, 1963, 145-158.

BRUNNER, H., *Die poetische Insel,* Stuttgart, 1967.

CARY, M. y WARMINGTON, E. H., *Les explorateurs de l'antiquité*, París, 1932.

CHASSANG, A., *Histoire du roman et de son rapport avec l'histoire dans l'antiquité grecque et latine*, 2ª ed., París, 1962.

COHN, N., *Les fanatiques de l'Apocalypse*, traducción de S. Clémendot, París, 1962.

CULTRERA, G., «Architettura ippodamea», *Memoire della Reale Accademia dei Lincei*, ser. V, vol. 17, 1922, 361-603.

DOREN, A., «Wunschräume und Wunschzeiten», *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/1925*, Berlín, 1927, 158-205.

EDELSTEIN, E., *The idea of progress in classical antiquity*, Baltimore, 1967.

ERDMANN, M., «Hippodamos von Milet und die symmetrische Stadtbaukunst der Griechen», *Philologus,* XLII, 1884, 193-227.

FRUTIGER, P., *Les mythes de Platon*, París, 1930.

GAFFAREL, P., «Les îles de l'Atlantique au moyen âge», *Bulletin de la Société géographique de Lyon*, IV, 1883, 431-443.

GEHRKE, A., *Die kommunistische Idealstaaten*, Bremen, 1878.

GELIN, A., «Millénarisme», en: *Dictionnaire de la Bible*, París, 1957, t. V, col. 1289-1294.

GILSON, E., *La philosophie du moyen âge*, París, 1952.

—: *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, París, 1952.

GRAF, A., *La leggenda del Paradiso terrestre*, Turín, 1878.

—: *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Turín, 1892.

GRENET, L., «La cité future et le pays des morts», *Revue des études grecques*, XLVI, 1933, 293-310.

GRONAU, K., *Der Staat der Zukunft von Plato bis Dante*, Braunschweig, 1933.

GRY, L., *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, París, 1904.

LANA, I., «L'utopia di Ippodamo di Mileto», *Rivista di filosofia*, XL, 1949, 125-151.

LESKY, A., *Geschichte der griechischen Literatur*, Berna, 1957-1958.

MASSÉ, D., *L'Apocalypse et le royaume de Dieu*, París, 1934.
PERRY, B. E., *The ancient romances. A literary, historical account of their origins*, Berkeley, 1967.
PÖHLMANN, R. von, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, 3, Aufl., Munich, 1925, 2 vols.
POLET, A., *Le communisme dans la pensée grecque*, El Cairo, 1947.
ROBIN, L., *La morale antique*, París, 1947.
ROHDE, E., *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, 3 Aufl., Leipzig, 1914.
SALIN, E., *Plato und die griechische Utopie*, Munich, 1921.
SÉGUY, J., «Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie», *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, XXVI, 1971, 328-354.
SEIBT, F., «Utopie im Mittelalter», *Historische Zeitschrift*, vol. 208, 1969, 555-594.
SIMON, M., «Hellenistische Märchenutopien», *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität Berlin. Gesellschafts-und sprachwissenschaftliche Reihe*, XII, 1963, 172-214.
TARN, W. W., «Alexander the Great and the unity of mankind», *Proceedings of the British Academy*, Londres, 1933, 123-166.
—: *La civilisation hellénistique*, traducción de E. J. Lévy, París, 1936.
THÉVENIN, R., *Le pays légendaires devant la science*, París, 1946.
TÖPFER, B., *Die Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen in Hochmittelalter*, Berlín, 1964.
TUVESON, E. L., *Millenium and Utopia. A study in the background of the idea of progress*, Universidad de California Press, 1950.
VISCHER, R., *Das einfache Leben*, Göttingen, 1965.
WALTER, G., *Histoire du communisme*, I, *Les origines*, París, 1931.

5. El desarrollo de la utopía moderna

A) Generalidades

ALLEN, J. W., *A History of political thought in the XVIth century*, Londres, 1951.
ARNOLD, P., *Histoire des Rose-Croix*, París, 1955.
ATKINSON, G., *La littérature géographique française de la Renaissance*, París, 1927.
—: *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, París, 1935.
—: *Supplément au répertoire bibliographique se rapportant à la littérature géographique française de la Renaissance*, París, 1936.

BAUER, H., *Kunst und Utopie. Studien über das Kunst und Staatsdenken un der Renaissance*, Berlín, 1965.

BELL, S. G., «Johann Eberlin von Günzburg's Wolfaria: the first protestant utopia», *Church History*, XXXVI, 1967, 122-139.

BERDAN, J. M., «Doni and the Jacobeans», *P.M.L.A.*, XXII, 1907, 291-297.

CHINARD, G., *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIe siècle d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne*, París, 1911.

CURCIO, C., *Dal Rinascimento alla Controriforma. Contributo alla storia del pensiero politico italiano da Guicciardini a Botero*, Roma, 1934.

—: *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento: A. F. Doni, U. Foglietta, F. Patrizi da Cherso, L. Agostini*, Boloña, 1941.

DARESTE, A. C., *Thomas Morus et Campanella ou Essai sur les utopies contemporaines de la Renaissance et de la Réforme*, París, 1843.

EURICH, N., *Science in utopia. A mighty design*, Cambridge (Mass.), 1967.

FIRPO, L., «La città ideale del Filarete», en: *Studi in memoria di Gioele Solari*, Turín, 1954, 11-59.

—: *Lo stato ideale delle Controriforma. Ludovico Agostini*, Bari, 1957.

—: «Kaspar Stiblin utopiste», en: *Les utopies à la Renaissance*, coloquio internacional, abril de 1961, Bruselas-París, 1963, 107-133.

—: *Il pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*, Milán, 1966.

FUZ, J. K., *Welfare economics in English utopias from Francis Bacon to Adam Smith*, La Haya, 1952.

GANDILLAC, M. de, «Les semi-utopies scientifiques, politiques et religieuses du cardinal Nicolas de Cues», en: *Les utopies à la Renaissance,* coloquio internacional, abril de 1961, Bruselas-París, 1963, 39-71.

GARIN, E., «La cité idéale de la Renaissance italienne», en: *Les utopies à la Renaissance,* coloquio internacional, abril de 1961, Bruselas-París, 1963, 11-37.

GONNARD, R., *La légende du bon sauvage*, París, 1946.

GRENDLER, P. F., «Utopia in Renaissance Italy: Doni's New World», *Journal of the History of Ideas*, XXVI, 1965, 479-494.

GREY, E., *Guevara, a forgotten Renaissance author*, La Haya, 1973.

HELD, F. E., *Christianopolis. An ideal state of the seventeenth century*, Nueva York, 1916.

JOACHIMSON, P., «Johann Valentin Andreae und die evangelische Utopie», *Zeitwende*, II, 1926, 14-22.

KLEIN, R., «L'urbanisme utopique de Filarete à Andreae», en: *Les utopies à la Renaissance*, coloquio internacional, abril de 1961, Bruselas-París, 1963, 209-230.

LILJEGREN, S. B., *Studies on the origin and early tradition of English utopian fiction*, Upsala-Copenhague, 1961.
PATRICK, J. M., «Robert Burton's utopianism», *Philological quarterly*, XXVII, 1948, 345-358.
PONS, E., «Les langues imaginaires dans le voyage utopique: les "jargons" de Panurge dans Rabelais», R.L.C., XI, 1931, 185-218.
POUILLOUX, J. Y., «Notes sur l'abbaye de Thélème», *Romantisme*, I-II, 1971, 200-204.
SAULNIER, V. L., «Mythologies pantagruéliques. L'utopie en France: Morus et Rabelais», en: *Les utopies à la Renaissance*, coloquio internacional, abril de 1961, Bruselas-París, 1963, 135-162.
TENENTI, A., «L'utopia nel Rinascimento (1450-1550)», *Studi storici*, VII, 1966, 689-707.
TOFFANIN, G., *La religione degli Umanisti*, Boloña, 1950.
—: *Storia dell'Umanesimo*, Boloña, 1952, 3 vol.
Utopisti italiani, scelti e annotati da Carlo Curcio, Roma, 1944.
WHITE, F. R., *Famous utopias of the Renaissance*, Chicago, 1946.

B) Tomás Moro

ADAMS, R. P., «The philosophie unity of More's *Utopia*», *Studies in Philology*, XXXVIII (1941), 45-65.
—: *The better part of valor, More, Erasmus, Colet and Vives on Humanism, War and Peace, 1496-1535*, Seattle, 1962.
AMES, R., *Citizen Thomas More and his Utopia*, Princeton, 1949.
BEGER, L., «Thomas Morus und Plato. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus», *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, XXXV, 1879, 187-216, 407-483.
BERNSTEIN, M., «Nouvelles lumières sur l'*Utopie* de Thomas More», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXIV, 162, 479-482.
BESCOND, L., «Didactique politique et histoire dans l'*Utopie* de Thomas More», *Publications de l'Université de Lille III*, 1972, 113-126.
DELCOURT, M., «Le pouvoir du roi dans l'*Utopie*», en: *Mélanges offerts à M. Abel Lefranc*, París, 1936.
DERMENGHEM, E., *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*, París, 1927.
DONNER, H. W., *Introduction to Utopia*, Londres, 1945.
DORSCH, T. S., «Sir Thomas More and Lucian: an interpretation of *Utopia*», *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, CCIII, 1967, 349-363.
DUDOK, G., *Sir Thomas More and his Utopia*, Amsterdam, 1923.

DUHAMEL, P. A., «The medievalism of More's *Utopia*», *Studies in philology*, LVII, 1955, 99-126.
FYFE, W. F., «Tacitu's *Germania* and More's *Utopia*», *Mémoires de la Société royale du Canada*, sección I, *Littérature française*, XXX, 1936, 57-59.
GIBSON, R. W., *St. Thomas More: a preliminary bibliography of his works and of Moreana to the year 1750*, New Haven y Londres, 1961.
GLEASON, J. B., «Sun-worship in More's *Utopia*», en: *Le Soleil à la Renaissance. Sciences et Mythes*, Bruselas-París, 1965, 433-445.
HEXTER, J. H., *More's Utopia. The biography of an idea*, Princeton, 1952.
HUBER, P., *Traditionsfestigkeit und Traditionskritik bei Thomas Morus*, Basilea, 1953.
JOHNSON, R. S., *More's Utopia. Ideal and illusion*, New Haven y Londres, 1969.
KAUTSKY, K., *Thomas Morus und seine Utopie*, Stuttgart, 1887.
MARIN, L., *Utopiques: jeux d'espaces*, París, 1973.
MILES, L., «The platonic source of *Utopia's* minimum religion», *Renaissance news*, IX, 1956, 83-90.
Twentieth century interpretations of Utopia, editado por W. Nelson, Prentice Hall (Nueva Jersey), 1968.
PONS, E., «Les langues imaginaires dans le voyage utopique. Un précurseur: Thomas Morus», *R.L.C.*, X, 1930, 177-214.
PRÉVOST, A., *Thomas More et la crise de la pensée européenne*, París, 1969.
REYNOLDS, E. E., *Saint Thomas More*, Londres, 1953.
SURTZ, E. L., *The praise of wisdom. A commentary on the religious and moral problems and backgrounds of St. Thomas More's Utopia*, Chicago, 1957.
—: *The praise of pleasure. Philosophy, éducation and communism in More's Utopia*, Cambridge (Mass.), 1957.
SÜSSMUTH, H., *Studien zur Utopia des Thomas Morus*, Münster, 1967.

C) Tommaso Campanella

AMABILE, L., *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi, la sua pazzia*, Nápoles, 1882, 3 vol.
—: *Fra Tommaso Campanella nei castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi*, Nápoles, 1887, 2 vol.
AMERIO, R., *Campanella*, Brescia, 1947.
BLANCHET, L., *Campanella*, París, 1920.

BONANSEA, B. M., *The theory of knowledge of Tommaso Campanella*, Washington, 1954.
—: «The political tought of Tommaso Campanella», *Studies in philosophy and the history of philosophy*, II, 1963, 211-248.
—: *Tommaso Campanella Renaissance pioner of modern tought*, Washington, 1969.
CRAHAY, R., «Tommaso Campanella ou Le Socialisme dans la Cité de Dieu», *Problèmes d'histoire du christianisme*, III, 1972-1973, 51-71.
—: «L'utopie religieuse de Campanella», en: *Hommages à Marie Delcourt. Collection Latomus*, vol. 114, 1970, 374-391.
CROCE, B., «Il communismo di T. Campanella», en: *Materialismo storico ed economia marxista*, 5ª ed., Bari, 1927, 177-223.
DEJOB, Ch., «Est-il vrai que Campanella fut simplement déiste?», *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux, Bulletin italien*, XI, 1911, 124-140, 277-286.
FIRPO, L., *Ricerche campanelliane*, Florencia, 1947.
—: «La cité idéale de Campanella et le culte du soleil», en: *Le Soleil à la Renaissance. Sciences et mythes*, Bruselas-París, 1965, 325-340.
GHERARDI, R., «Tommaso Campanella e l'unità della sua teoresi politica», *Sapienza*, XXII, 1969, 27-136.
KVACALA, F., *Thomas Campanella. Ein Reformer der ausgehenden Renaissance*, Berlín, 1909.
LAFARGUE, P., «Campanella. Etude critique sur sa vie et sur la *Cité du Soleil*», *Le Devenir social*, I, 1895, 305-320, 465-480, 561-578.
MATTEI, R. de, *Studi campanelliani*, Florencia, 1934.
NAPOLI, G. di, *Tommaso Campanella filosofo della Restaurazione cattolica*, Padua, 1947.
TRUYOL, A., *Tommaso Campanella (1568-1968)*, Nápoles, 1969.
WOLGIN, W. P., *Campanellas kommunistische Utopie*, Berlín, 1955.

D) Francis Bacon

ADAMS, R. P., «The social responsabilities of science in *Utopia*», *New Atlantis* and after, *Journal of the history of ideas*, X, 1949, 374-398.
ANDERSON, F. H., *The philosophy of Francis Bacon*, Chicago, 1948.
BIERMAN, J., «Science and society in the *New Atlantis* and other Renaissance utopias», *P.M.L.A.*, 1963, 492-500.
BLODGETT, E. D., «Bacon's *New Atlantis* and Campanella's *Civitas Solis*. A study in relationship», *P.M.L.A.*, XLVI, 1931, 763-780.
CROWTHER, J. G., *Francis Bacon. The first statesman of science*, Londres, 1960.
ESCAT, G., *Bacon*, París, 1968.

FARRINGTON, B., *Francis Bacon philosopher of industrial science*, Londres, 1951.
GREEN, A. W., *Sir Francis Bacon*, Nueva York, 1966.
HIPPEL, E. VON, *Bacon und das Staatsdenken des Materialismus*, Wiesbaden, 1948.
KOGAN-BERNSTEIN, F. A., *New-Atlantis*, Berlín, 1959.
LEVI, A., *Il pensiero di F. Bacone*, Turín, 1925.
LEWALTER, E., *Francis Bacon. Ein Leben zwischen Tat und Gedanke*, Berlín, 1939.
MINKOWSKI, H., *Die New-Atlantis des Francis Bacon*, Berlín, 1936.
PATRICK, J. M., *Francis Bacon*, Londres, 1961.
ROSSI, P., *Il pensiero di Francis Bacon*, Turín, 1958.
SCHUHL, P. M., *La pensée de Bacon*, París, 1949.
WHITE, H. B., *Peace among the willows. The political philosophy of Francis Bacon*, La Haya, 1968.

6. Entre el Renacimiento y la Ilustración

ADAM, A., *Histoire de la littérature française au XVIIe siècle*, París, 1962, 5 vol.
—: *Les libertins du XVIIe siècle*, París, 1964.
ALCOVER, M., *La pensée scientifique et philosophique de Cyrano de Bergerac*, Ginebra, 1970.
ALDRIDGE, A. O., «Polygamy in early fiction: Henri Neville and Denis Veiras», *P.M.L.A.*, LXV, 1950, 464-472.
ASCOLI, G., «Quelques notes biographiques sur Denis Veiras, d'Alais» en: *Mélanges offerts à G. Lanson*, París, 1922, 165-177.
ATKINSON, G., *Les relations de voyages du XVIIe siècle et l'évolutions des idées*, París, sd.
—: *The extraordinary voyage in French literature before 1700*, Nueva York, 1920.
—: *The extraordinary voyage in French literature from 1700 to 1720*, París, 1922.
BALDNER, R. W., *Bibliography of seventeenth-century French prose fiction*, Nueva York, 1967.
BAUDIN, L., *L'empire socialiste des Inka*, París, 1928.
BRIDENNE, J. J., *La littérature française d'imagination scientifique*, París, 1950.
BUSSON, H., *La religion des classiques (1660-1685)*, París, 1948.
CARCASSONNE, E., *Fénelon. L'homme et l'oeuvre*, París, 1946.
CIORANESCU, A., «*Le Royaume d'Antangil* et son auteur», *Studi francesi*, XXVIII, 1963, 17-25.

CORNELIUS, P., *Languages in seventeenth and eighteenth century imaginary voyages*, Ginebra, 1965.
FRIEDRICH, W. P., «The image of Australia in French literature from the XVIIth to the XXth centuries», en: *Mélanges de littérature comparée et de philologie offerts à M. Brahmer*, Warszawa, 1967, 219-230.
GALLOUÉDEC-GENUYS, Fr., *Le Prince selon Fénelon*, París, 1963.
GREEN, R. L., *Into other worlds. Space-flight in fiction from Lucian to Lewis*, Londres-Nueva York, 1957.
KNOWLSON, J. R., «The ideal languages of Veiras, Foigny, Tyssot de Patot», *Journal of the history of ideas*, XXIV, 1963, 269-278.
KRAUSS, W., «Fontenelle und die Philosophenrepublik», *Romanische Forschungen*, LXXV, 1963, 11-21.
—: *Fontenelle und die Aufklärung*, Munich, 1969.
LACHÈVRE, F., *Les successeurs de Cyrano de Bergerac*, París, 1922.
LAGERBORG, Ch. R., «Un écrit apocryphe de Fontenelle», *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, 1935, 340-359.
LANIUS, E. W., *Cyrano de Bergerac and the universe of the imagination*, Ginebra, 1967.
LANSON, G., «Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française de 1675 à 1748», en: *Revue des cours et conférences*, 1907, 289-298; 1908, 450-460, 601-613, 721-734; 145-156, 241-254, 409-422, 625-637, 738-752, 817-829.
LAWTON, H. W., «Bishop Godwin's *Man in the Moone*», *Review of English studies*, VII, 1930, 23-55.
—: «Notes sur Jean Baudoin et sur ses traductions de l'anglais», *R.L.C.*, VI, 1926, 672-681.
MATTEI, R. de, «Contenuto ed origini dell'utopia cittadino nel seicento», *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, IX, 1929, 414-425.
MCCOLLEY, G., «The date of Godwin's Domingo Gonsales», *Modern Philology*, XXXV, 1937, 47-60.
MCKEE, D. R., *Simon Tyssot de Patot and the seventeenth century background of critical deism*, Baltimore, 1941.
—: «Fénelon and Denis Vairasse», *Modern language notes*, XLVI, 1931, 474-475.
MÜHL, E. VON DER, *Denis Veiras et son Histoire des Sévarambes*, París, 1938.
NICOLSON, M. H., *A world in the Moon*, Northampton, 1936.
—: *Voyages to the Moon*, Nueva York, 1948.
PATRICK, J. M., «The *Free State of Noland*, a neglected utopia from the age of Queen Ann», *Philological quarterly*, XXV, 1947, 79-88.
—: «Puritanism and poetry. Samuel Gott», *University of Toronto quarterly*, VIII, 1939, 211-226.

—: «A consideration of *La Terre australe connue* by Gabriel de Foigny», *P.M.L.A.*, LXI, 1946, 739-751.

PONS, E., «Les langues imaginaires dans le voyage utopique. Les grammairiens: Vairasse et Foigny», *R.L.C.*, XII, 1932, 500-532.

PRIJS, J., *Der Staatsroman der 16. und 17. Jahrhunderts und sein Erziehungsideal*, Würzburg, 1913.

ROSENBERG, A., «The *Voyages et avantures de Jacques Massé* and the problem of the first edition», *Australian Journal of French Studies*, III, 1970.

—: *Tyssot de Patot and his work (1655-1738)*, La Haya, 1972.

SAGE, P., *Le «bon prêtre» dans la littérature française*, Ginebra-Lille, 1951.

SCHMID, J., *Die englischen Utopisten des 16. und 17. Jahrhunderts und die religiöse Frage. Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Aufklärung in England*, Freiburg, 1933.

SEEBER, E. D., «Ideal languages in French and English imaginary voyage», *P.M.L.A.*, 1945, 586-597.

SMITH, H. F. R., *Harrington and his Oceana. A study un 17th century utopia and its influence in America*, Cambridge, 1914.

SPINK, J. S., *La libre pensée française de Gassendi à Voltaire*, traducción de P. Meier, París, 1966.

TREVES, P., «In pensiero politico di James Harrington», en: *Studi in memoria di Gioele Solari*, Turín, 1954, 103-152.

VALKHOFF, P., «De wonderbaarlijke reizen van Simon Tyssot de Patot», *De Gids*, II , 1931, 239-260.

VAN SLEE, J. C., «Simon Tyssot de Patot, professeur à l'École illustre de Deventer (1690-1729). Sa vie et seus oeuvres», *Revue du Dix-huitième siècle*, IV, 1917, 200-219.

VAN WIJNGAARDEN, N., *Les odysées philosophiques en France entre 1616 et 1789*, Haarlem, 1932.

WILLEY, B., *The seventeenth century background*, Londres, 1934.

ZERMATI, D. J., *La place de Fénelon dans l'histoire des doctrines économiques*, Argel, 1934.

7. El Siglo de las Luces

ARMANI, A., «De l'origine et du développement des institutions politiques et sociales dans les réductions du Paraguay», *Revue d'histoire économique*, XL, 1962, 298-321.

ATKINSON, G., *The extraordinary voyage in French literature from 1700 to 1720*, París, 1922.

BABEUF, *Textes choisis*, introducción de Cl. Mazaurie, París, 1965.

BACKOWSKY, P., «Quellen zu Swifts *Gulliver*», *Anglia*, XV, 1893, 345-389.

BACZKO, B., «*Le mot de l'énigme métaphysique et morale*, ou Dom Deschamps», *Cahiers Vilfredo Pareto*, XV, 1968, 5-49.

—: «Lumières et utopie. Problèmes de recherche», *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, XXVI, 1971, 355-386.

BAUDIN, L., *Une théocratie socialiste. L'État jésuite du Paraguay*, París, 1962.

BÉGUÉ, A., *Etat présent des études sur Rétif de la Bretonne*, París, 1948.

BUIJNSTERS, P. J., *Imaginaire Reisverhalen in Nederland gedurende de 18e eeuw*, Groningen, 1969.

CHADOURNE, M., *Restif de la Bretonne ou le siècle prophétique*, París, 1958.

CHÉREL, A., *Fénelon au XVIIIe siècle en France (1715-1820)*, París, 1917.

CHILDS, J. R., *Restif de la Bretonne: témoignages et jugements, bibliographie*, Briffaut, 1949.

—: *Casanova*, París, 1962.

CHINARD, G., *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, París, 1934.

CLARK, R., «*Voyages curieux d'un Philadelphe* (1755): an anonymous utopia of the mid-18th century», en: *The varied pattern: Studies in the 18th century*, Toronto, 1971, 39-50.

CLARKE, I. F., *The tale of the future from the beginning to the present day*, Londres, 1961.

COE, R. N. C., «A la recherche de Morelly, étude biographique et bibliographique», *R.H.L.F.*, LVII, 1957, 321-334, 515-523.

—: *Morelly. Ein Rationalist auf dem Wege zum Sozialismus*, Berlín, 1961.

COOPER, B., «An Eighteenth-century dictatorship», *Transactions of the Wisconsin Academy of Sciences, Arts and Letters*, XXXIV, 1942, 231-236.

CRANE, R. S., «The Houyhnhnms, the Yahoos, and the history of ideas», en: *Reason and imagination*, editado por J.A. Mazzeo, Nueva York, 1962, 243-253.

CRISAFULLI, A. S., «Montesquieu's story of the Troglodytes, its background, meaning and significance», *P.M.L.A.*, LVIII, 1943, 372-392.

DAUTRY, J., «Réflexions sur Morelly et le *Code de la nature*», *La Pensée*, 1956, 65-85.

DÉCOBERT, J., «Les missions jésuites du Paraguay devant la philosophie des Lumières», *Revue des sciences humaines*, XXXVIII, 1973, 17-46.

DEGE, Ch., *Utopie und Satire in Swifts Gulliver's travels*, Frankfurt, 1934.
DELVAILLE, J., *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, París, 1910.
DÍAZ, F., *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Turín, 1962.
DONOGHUE, D., *Jonathan Swift. A critical introduction*, Londres, 1969.
DUFRENOY, M.-L., *L'Orient romanesque en France, 1704-1789*, Montreal, 1946.
EHRARD, J., *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, París, 1963, 2 vol.
EHRENPREIS, J., «The meaning of Gulliver's last voyage», *Review of English literature*, III, 1962, 18-38.
—: *Swift. The man, his works and the age*, Londres, 1962-1967, 2 vol.
ELLISON, L. M., «*Gaudentio di Lucca*: a forgotten utopia», *P.M.L.A.*, L, 1935, 494-509.
FALKE, R., «Eldorado: le meilleur des mondes possibles», *S.V.E.C.*, II, 1956, 25-41.
FAVRE, P., *Sade utopiste. Sexualité, pouvoir et État dans le roman «Aline et Valcour»*, París, 1967.
FLAMMARION, C., *Les mondes imaginaires et les mondes réels*, París, 1865.
FRANTZ, R. W., «Swift's Yahoos and the voyages», *Modern philology*, XXIX, 1931, 49-57.
FRÉDÉRIX, P., *Swift, le véritable Gulliver*, París, 1964.
FRIEDRICH, W. P., *Australia in Western imaginative prose writings, 1600-1960*, Chapel Hill, 1967.
FRYE, R. M., «Swift's Yahoos and the christian symbols for sin», *Journal of the history of ideas*, 1954, 201-217.
FUNCK-BRENTAMO, F., *Rétif de la Bretonne*, París, 1954.
GAZAGNE, P., *Marivaux par lui-même*, París, 1928.
GIRSBERGER, H., *Der utopische Sozialismius des 18. Jahrhunderts in Frankreich und seine philosophischen und materielle Grundlagen*, Zurich, 1924.
GOTHEIN, E., *Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay*, Leipzig, 1883.
GOULDING, S., *Swift en France*, París, 1924.
GOVE, Ph. B., *The imaginary voyage in French prose fiction 1700-1800*, 2d ed., Londres, 1961.
GREENE, D., «The education of Lemuel Gulliver», en: *The varied pattern. Studies in the 18th century*, Toronto, 1971, 3-20.
GREENE, E. J. H., *Marivaux*, Toronto, 1965.
GRÉGOIRE, F., *Bernard de Mandeville et La Fable des Abeilles*, Nancy, 1947.

GRIMSLEY, R., «The idea of nature in the *Letters persanes*», *French Studies*, V, 1951, 293-306.

Gulliver's travels. A collection of critical essays, editado por F. Brady, Englewood Cliffs, 1968.

HALEWOOD, W. y LEVICH, M., «Houyhnhnm est animal rationale», *Journal of the history of ideas*, 1965, 273-281.

HANDRO, L., *Swift: Gulliver's travels. Ein Interpretation im Zusammenhang mit den geistesgeschichtlichen Beziehungen*, Hamburgo, 1936.

HAZARD, P., *La pensée européenne au* XVIIIe *siècle de Montesquieu à Lessing*, París, 1963.

HEPNER, B. P., «Morelly ou aux sources du totalitarisme», *Revue d'histoire économique*, XXX, 1952, 59-75.

HINTERHÄUSER, H., *Utopie und Wirklichkeit bei Diderot. Studien zum «Supplément au voyage de Bougainville»*, Heidelberg, sd.

HIPPEL, O. VON, *Die pädagogische Dorf-Utopie der Aufklärung*, Göttinger Studien zur Pädagogik, Heft 31, Langensalza, 1939.

IONISIAN, A. R., «Restif de la Bretonne et le communisme utopique», *La Pensée*, LXXVII, 1958, 91-103.

JAN, Ed. von, «Der französische Freimaurerroman im XVIII. Jahrhundert», *Germanisch-romanische Monatsschrift*, XIII, 1925, 391-403.

KASSEM, B., *Décadence et absolutisme dans l'oeuvre de Montesquieu*, Ginebra, París, 1960.

LACOMBE, R., «Statut politique et droit de propriété dans les réductions du Paraguay», *Revue d'histoire économique*, XL, 1962, 289-297.

LE BRETON, A., *Le roman au dix-huitième siècle*, París, 1898.

LE FLAMANC, A., *Les utopies prérévolutionnaires et la philosophie du* XVIIIe *siècle*, París, 1934.

LEROY, M., *Histoires des idées sociales en France*, París, 1946-1954, 3 vol.

LICHTENBERGER, A., *Le socialisme au* XVIIIe *siècle*, París, 1895.

—: *Le socialisme utopique*, París, 1898.

—: *Le socialisme et la Révolution française. Étude sur les idées socialistes en France de 1789 à 1796*, París, 1899.

LUGON, C., *La république communiste chrétienne des Guaranis (1610-1768)*, París, 1949.

MALON, B., «Don Deschampos», *Revue socialiste*, octubre de 1888, 256-268.

MANN, W. E., *Robinson Crusoé en France*, París, 1916.

MARCY, G., *Tiphaigne de la Roche, magicien de la raison*, Montpeller, 1972.

MARTINO, P., *L'Orient dans la littérature française au* XVIIe *et au* XVIIIe *siècles*, París, 1906.

MAUZI, R., *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, París, 1965.
MCKEE, K. N., *The theater of Marivaus*, Nueva York, 1958.
MERCIER, R., *La réhabilitation de la nature humaine (1700-1750)*, Villemomble, 1960.
—: «Le roman dans les *Lettres persanes:* structure et signification», *Revue des sciences humaines,* 108, 1962, 345-356.
—: «Sade et le thème des voyages dans *Aline et Valcour*», *Dix-huitième siècle*, I, 1969, 337-352.
MESSAC, R., «Voyages modernes au centre de la terre», *R.L.C.*, IX, 1929, 74-104.
MONK, S. H., «The pride of Lemuel Gulliver», *Sewanee review*, LXIII, 1955, 48-71.
MONTY, J. R., *Les romans de l'abbé Prévost*, Ginebra, 1970.
MOORE, J. R., «The geography of *Gulliver's travels*», *Journal of English and Germanic philology*, XL, 1941, 214-220.
MORNET, D., *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, 6ª ed. París, 1967.
MORRIS, Th., *L'abbé Desfontaines et son rôle dans la littérature de son temps*, Ginebra, 1961.
NICOLSON, M. y MOHLER, N. M., «The scientific background of Swift's *Voyage to Laputa*», *Annals of science*, II, 1937, 325-327.
PLANHOL, R. de, *Les utopistes de l'amour*, París, 1921.
PONS, E., «Le "Voyage" genre littéraire au XVIIIe siècle», *Bulletin de la faculté des lettres de Strasbourg*, IV, 1925-1926, 99-108.
PORTER, Ch. A., *Restif's novels, or an autobiography in search of an author*, New Haven - Londres, 1967.
POSTER, M., *The utopian thought of Restif de la Bretonne*, Nueva York, 1971.
PRINGAULT, F., «Restif de la Bretonne communiste», *Mercure de France*, CVI, 1913.
RIHS, Ch., «Les utopistes contre les lumières», *S.V.E.C.*, LVII, 1967.
—: *Les philosophes utopistes. Le mythe de la cité communautaire en France au XVIIIe siècle*, París, 1970.
ROGER, J., *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, París, 1963.
SAGE, P., *Le «bon prêtre» dans la littérature française d'Amadis de Gaule au Génie du christianisme*, Ginebra-Lille, 1951.
SAINTE-BEUVE, «Le marquis de Lassay», *Causeries du lundi*, t. IX, París, 1853, 162-203.
SAMPSON, R. V., *Progress in the age of reason*, Londres, 1956.
SCHOMANN, E., *Französische Utopisten und ihr Frauenideal*, Berlín, 1911.

SÉE, H., *Les idées politiques en France au XVIIIe siècle*, París, 1920.
SERVIER, J., «Utopie et franc-maçonnerie au XVIIIe siècle», *Annales historiques de la Révolution française*, XLI, 1969, 409-413.
SGARD, J., *Prévost romancier*, París, 1968.
TABARAUT, A., *Le vrai visage de Restif de la Bretonne*, París, 1936.
TEILHAC, E., *L'oeuvre économique de J.-B. Say*, París, 1927.
TUZET, H., «Deux types de cosmogonies vitalistes: Restif de la Bretonne ou le Coeur humain dévoilé», *Revue des sciences humaines*, 1960, 495-506.
VAN WIJNGAARDEN, N., *Les odyssées philosophiques en France entre 1616 et 1789*, Haarlem, 1932.
VASOLI, C., «Le idee di Dom Deschamps», *Inventario*, VII, 1955, 22-70.
VENTURI, F., «La fortuna di Dom Deschamps», *Cahiers Vilfredo Pareto*, XI, 1967, 47-55.
—: *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Turín, 1969.
VERNIÈRE, P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, París, 1954, 2 vol.
—: «L'abbé Prévost et les réalités géographiques à propos de l'épisode américain de *Cleveland*», *R.H.L.F.*, LXXIII, 1973, 626-635.
VOIGT, M., «The sources of *Gulliver's travels*», en: *Swift and the twentieth century*, Detroit, 1964, 65-76.
WEDEL, T. O., «On the philosophical background of *Gulliver's travels*», *Studies in philology*, XXIII, 1926, 434-450.
WEIL, F., «Rousseau et Morelly», en: *Études sur le Contrat social de Jean Jacques Rousseau*, París, 1964, 47-54.
WEULERSSE, G., *Le mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770*, París, 1910, 2 vol.
—: *La physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker (1774-1781)*, París, 1950.
—: *La physiocratie à la fin du règne de Louis XV (1770-1774)*, París, 1959.
WHITE, D. M., *Zaccaria Seriman (1709-1784) and the «Viaggi di Enrico Wanton»*, Manchester, 1961.
WIDMANN, M., *Hallers Staatsromane und Hallers Bedeutung als politischer Schriftsteller*, Biel, 1894.
WILLIAMS K., *Jonathan Swift and the age of compromise*, Lawrence, 1958.
WOLGIN, W. P., *Die Gesellschaftstheorien der französischen Aufklärung*, Berlín, 1965.
The world of Jonathan Swift, Essays for the tercentenary collected and edited by B. Vickers, Oxford, 1968.

ARMYTAGE, W. H. G., *Heavens below, utopian experiments in England* (1560-1960), Londres, 1961.

ARONSTEIN, P., «Samuel Butler (1835-1902)», *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, XIV, 1926, 284-295.

BARNES, H. E., «The philosophy of the state in the writings of Gabriel Tarde», *Philosophical review*, XXVIII, 1919, 248-279.

BERGHOFF-ISING, F., «Moderne Utopien», *Schweizerischer Rundschau*, 1891, 1-20.

BLOOMFIELD, P., *William Morris*, Londres, 1934.

BLÜHER, R., *Moderne Utopien*, Bonn-Lepzig, 1920.

BOTTIGELLI, E., *Genèse du socialisme scientifique*, París, 1967.

BOURGIN, H., *Fourier: contribution à l'étude du socialisme français*, París, 1905.

—: *Étude sur les sources de Fourier*, París, 1905.

BOWMAN, S. E., *Edward Bellamy abroad. An American prophet's influence*, Nueva York, 1962.

BRAVO, G. M., *Les socialistes d'avant Marx*, París, 1970, 3 vol.

COLE, G. D. H., *S. Butler*, Londres, 1952.

DESANTI, D., *Les socialistes de l'utopie*, París, 1971.

DESROCHE, H., *Les dieux révés. Théisme et athéisme en utopie*, París, 1972.

DROZ, J., *De la Restauration à la Révolution (1815-1848)*, París, 1967.

FORT, J. B., *S. Butler (1835-1902). Étude d'un caractère et d'une intelligence*, París, 1934.

FRITZSCHE, G., *William Morri's Sozialismus und anarchistischer Kommunismus*, Leipzig, 1927.

FURBANK, P. N., *S. Butler (1835-1902)*, Cambridge, 1948.

GARAUDY, R., *Les sources françaises du socialisme scientifique*, París, 1948.

GARRETT, J. C., *Utopias in literature since the Romantic period*, Cambridge, 1968.

GEISMAR, M., *Rebels and ancestors*, Londres, 1954.

GIDE, Ch., *Les colonies communistes et coopératives*, París, 1928.

GRENNAN, M. R., *W. Morris, medievalist and revolutionary*, Nueva York, 1945.

HALLOWAY, M., *Heavens on earth: utopian communities in America (1680-1880)*, Nueva York, 1951.

HARRIS, J. F., *Samuel Butler, author of «Erewhon», the man and his work*, Nueva York, 1916.

HENDERSON, P., *W. Morris*, Londres, 1952.

—: *William Morris. His life, work and friends*, Nueva York, 1967.

HINE, R. V., *California's Utopian Colonies*, New Haven y Londres, 1966.
JONES, J., *The cradle of «Erewhon». Samuel Butler in New Zealand*, Victoria, 1960.
KLINGENBERG, A., *Goethes Roman «Wilhelm Meisters Wanderjahre»*, Berlín y Weimar, 1972.
KNOEPFLMACHER, V. C., *Religious humanism and the victorian novel*, Princeton, 1965.
LEHOUCK, E., *Fourier aujourd'hui*, París, 1966.
LEROY, M., *Les précurseurs français du socialisme*, París, 1948.
MAUCLAIR, C., *Paul Adam (1862-1920)*, París, 1921.
MEIER, P., *La pensée utopique de William Morris*, París, 1973.
MEISSNER, P., *Samuel Butler der Jüngere. Eine Studie zur Kultur des ausgehenden Viktorianismus*, Leipzig, 1931.
MILLET, J., *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, París, 1970.
MORGAN, A. E., *The philosophy of E. Bellamy*, Nueva York, 1945.
—: *Edward Bellamy*, Nueva York, 1944.
PARRINGTON, V. L., *American dreams*, Providence, 1947.
PICARD, R., *Le Romantisme social*, Nueva York, 1944.
PRUDHOMMEAUX, J., *Histoire de la communauté icarienne*, Nimes, 1906.
—: *Icarie et son fondateur, Etienne Cabet*, París, 1907.
—: *Etienne Cabet et les origines du communisme icarien*, Nimes, 1907.
RUSSELL, B., *Histoire des idées au XIXe siècle*, traducción de A.M. Petitjean, París, 1951.
THOMPSON, E. P., *William Morris, Romantic to revolutionary*, Londres, 1955.
THOMPSON, P., *The work of William Morris*, Londres, 1967.
TOWNSHEND, M., *W. Morris and the communist ideal*, Londres, 1934.
WILLARD, Cl., *Socialisme et communisme français*, París, 1967.

9. El siglo XX

ATKINS, J., *George Orwell*, Londres, 1954.
—: *Aldous Huxley. A literary study*, Londres, 1957.
BALL, H., *Hermann Hesse. Sein Leben und sein Wek*, Zuric, 1947.
BANCQUART, M.-Cl., *Anatole France polémiste*, París, 1962.
BARLOW, G., «L'anti-utopie moderne», *Esprit*, marzo de 1961, 381-396.
BAUMER. F., *Ernst Jünger*, Berlín, 1967.
BEIN, A., *Théodore Herzl*, Londres, 1957.
BELLAMY, W., *The novels of Wells, Bennett and Galsworthy, 1890-1910*, Londres, 1971.

BENN, M., «An interpretation of the work of Hermann Hesse», *German life and letters*, III, 1950, 202-211.
BERGONZI, B., *The early H.G. Wells. A study of the scientific romances*, Manchester, 1961.
BORRELLO, A., *H.G. Wells, author in agony*, Carbondale, 1972.
BOULBY, M., *Hermann Hesse. Hins mind and art*, Ithaca, 1967.
BOWERING, P., *Aldous Huxley: a study of the major novels*, Londres, 1968.
BRANDER, L., *George Orwell*, Londres, 1954.
BROOKE, J., *Aldous Huxley*, Londres, 1963.
CAPEK, K., «The meaning of R.U.R.», *Saturday review*, CXXXVI, 1923, 79.
CHOURAQUI, A., *Théodore Herzl, inventeur de l'Etat d'Israël, 1860-1904*, París, 1960.
CLARK, R., *The life and work of J.B.S. Haldane*, Londres, 1968.
COLLINS, Ch., *Evgenij Zamjatin. An interpretative study*, La Haya, 1973.
CONNES, G., *Étude sur la pensée de Wells*, París, 1926.
DICKSON, L., *H.G. Wells. His turbulent life and times*, Londres, 1969.
ELLEHAUGE, M., *The position of Bernard Shaw in European drama and philosophy*, Conpenhague, 1931.
ERVINE, J., *Bernard Shaw: his life, work and friends*, Londres, 1956.
FONER, P. S., *Jack London. American rebel*, Berlín, 1958.
GAFFIOT, M., *Les théories sociales d'Anatole France*, Argel, 1923.
GEISMAR, M., *Rebels and ancestors. The American novel, 1890-1915*, Boston, 1953.
GERBER, R., *Utopian fantasy, a study of English utopian fiction since the end of the nineteenth century*, Londres, 1955.
HILLEGAS, M. R., *The future as nightmare, H. G. Wells and the Anti-Utopians*, Nueva York, 1967.
HILSCHER, E., *Gerhart Hauptmann*, Berlín, 1969.
HOLLIS, C., *A study of George Orwell. The man and his works*, Londres, 1956.
HOPKINSON, P., *George Orwell*, Londres, 1953.
HUGO, L., *Bernard Shaw playwright and preacher*, Londres, 1971.
KAYE, J. B., *Bernard Shaw and the Nineteenth-century tradition*, Norman, 1958.
KRAUSE, G., «George Orwell's Utopie Nineteen-Eighty-Four», *Die neueren Sprachen*, 1954, 529-543.
KREUTZER, L., *Alfred Döblin*, Stuttgart, 1970.
KRYSMANSKI, H. J., *Die utopische Methode. Eine Literatur-und wissenssoziologische Untersuchung deutscher utopischer Romane des 20. Jahrhunderts*, Colonia, 1963.
LEVAILLANT, J., *Les aventures du scepticisme. Essai sur l'évolution intellectuelle d'Anatole France*, París, 1965.

LINKS, R., *Alfred Döblin. Leben und Werk*, Belín, 1965.
LÜTHI, H. J., *Hermann Hesse. Natur und Geist*, Stuttgart, 1970.
MAITRON, J., *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880-1914)*, París, 1951.
MATUSKA, A., *Karel Capek. Man against destruction*, traducción de C. Allan, Londres, 1964.
MEISEL, M., *Shaw and the nineteenth-century theater*, Princeton, 1963.
MILECK, J., *Hermann Hesse's Glasperlenspiel*, Berkeley, 1952.
—: *Hermann Hesse and his critics*, Chapel Hill, 1958.
MÜLLER-SALGET, K., *Alfred Döblin. Werk und Entwicklung*, Bon, 1972.
PARRINDER, P., *H. G. Wells*, Edimburgo, 1970.
POLLACK, F.L., *The image of the future*, Leyden - Nueva York, 1961, 2 vols.
REES, R., *George Orwell. Fugitive of the camp of victory*, Londres, 1961.
RICHARDS, D. J., *Zamyatin. A Soviet Heretic*, Londres, 1962.
ROGGEMAN, W., *Franz Werfel op de Ster der ongeborenen*, Bruselas, 1959.
RUYER, R., *Les problèmes sociaux et les problèmes humains d'après les utopies contemporaines*, Nancy, 1953.
SCHUHLTE-HERBRUGGEN, H., *Utopie und Anti-Utopie*, Bochum-Langendreer, 1960.
SCHWONKE, M., *Vom Staatsroman zur Science Fiction*, Stuttgart, 1957.
SHANE, A. M., *The life and woorks of Evgenij Zamjatin*, Berkeley y Los Angeles, 1968.
SONNEMANN, U., *Der soziale Gedanke im Werke von H.G. Wells*, Berlín, 1935.
STANSKY, P. y ABRAHAMS, W., *The unknown Orwell*, Londres, 1972.
TEILHAC, E., *L'Etat d'Israël a-t-il cinquante ans! Théodore Herzl et sa doctrine*, Beirut, 1951.
THOMAS, A., *Les conceptions sociales d'Anatole France*, París, 1927.
VALLENTIN, A., *H. G. Wells ou la conspiration au grand jour*, París, 1952.
VERNIER, J. P., *H. G. Wells et son temps*, París, 1971.
WAGAR, W. W., *H. G. Wells and the World State*, New Haven, 1961.
WALCUTT, C. C., *Jack London*, Minneapolis, 1966.
WEYEMBERGH-BOUSSART, M., *Alfred Döblin. Seine religiosität in Persönlichkeit und Werk*, Bon, 1970.
WILLIAMS, R., *Orwell*, traducción de M. Morvan, París, 1972.
WOODCOCK, G., «Utopias in negative», *Sewanee Review*, LXIV, 1956, 81-97.
ZIOLKOWSKI, T., *The novels of Hermann Hesse*, Princeton, 1965.
—: *Hermann Hesse*, Nueva York, 1966.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Adam, A., 146, 153.
Adam, P., 273.
Adams, R. P., 84.
Adler, G., 31.
Agostini, L., 98-99, 104, 120.
Alberti, L. B., 75.
Allorge, H., 299.
Amabile, L., 104, 111.
Ames, R., 90.
Amometo, 67.
Andreae, J. V., 88, 101-103, 116, 120.
Antangil, 123-125, 127.
Antístenes, 55-56, 69.
Año 1850, El, 234.
Argens, J. B. Boyer d', 169.
Aristófanes, 56-57, 84, 167.
Aristóteles, 55-57, 80, 97, 100, 169.
Armytage, W. H. G., 230, 244.
Ateneo, 66.
Atkinson, G., 53, 137, 141-142, 144, 146, 148, 150-151, 156-157.
Averlino, A., 76-77, 96, 109.

Babcok, G. H., 73.
Babeuf, 174, 236-237, 253.
Bacon, F., 41, 46, 82, 102, 112-116, 118, 120, 126, 128-129, 142, 148-149, 193.
Baczko, B., 38, 41, 174, 182, 204, 222, 232.
Ballanche, P.-S., 239.
Balthazar, Padre, 162.
Bancquart, M.-Cl., 274.
Bar, F., 73.
Barjavel, R., 304.
Barnes, J., 132.
Baudin, L., 171.
Bauer, H., 76.
Beccaria, C., 79, 231, 233.
Bein, A., 282.
Bell, S. G., 93.
Bellamy, Ed., 41, 44, 260, 263-264, 266-269, 271-272, 275, 278, 285, 297.
Bentham, J., 281.
Bergonzi, B., 293.
Berington, S., 45, 88, 189-191.
Berlioz, H., 241.
Berneri, M.-L., 58, 102, 242, 252, 266.
Béthune, Caballero de, 143, 165.
Billaume, P., 256.
Binet-Sanglé, D., 255.
Blanchet, L., 104, 110.
Blatchford, R., 275.
Bloch, E., 37, 90.
Bockowsky, P., 225.
Bodin, J., 43.
Bonansea, B. M., 111.
Bordewijck, F., 299.
Bottigelli, E., 245.
Bougeant, Padre, 161.
Boulainvilliers, 170, 176.
Boulle, P., 329.
Bowering, P., 320.
Bowman, S. E., 263.
Bradbury, R., 314-315, 327-329.
Brancas-Villeneuve, Padre, 162.
Brandán, San, 73.
Brasch, M., 31, 37.
Bricaire de la Dixmerie, N., 163.
Brunner, H., 54, 73.
Buffon, 209.

Bugnet, M., 162.
Buijnsters, P. J., 164.
Bulwer-Lytton, Ed., 46, 132, 145, 254, 286-287, 291, 300, 311, 317.
Burton, R., 103, 120.
Butler, S., 44, 57, 257-259, 304.

Cabet, E., 44-46, 49, 151, 239, 242, 247-248, 250-253, 266, 273, 281, 285.
Campanella, T., 32, 40, 45-47, 56, 64-65, 68-69, 100, 104-106, 109-112, 116-117, 119-120, 131, 142, 144, 148, 158, 190, 193, 198, 247, 252.
Capek, K., 43, 289, 299-300, 317.
Caraccioli, A., 161.
Cary, E., 65.
Casanova, J., 165-166, 205, 209.
Cavendish, M., 132, 156, 158, 164, 209.
Chadourne, M., 207.
Chambers, R. W., 90.
Chérel, A., 180.
Chernichevski, N. G., 260.
Chesterton, J. R., 41, 57.
Chinard, G., 141, 146, 148, 188.
Chouraqui, A., 283.
Cioranescu, A., 33, 38, 90, 94, 101, 111-112, 117, 119, 123, 129, 161, 266, 270, 315, 327, 330.
Clarke, I. F., 230.
Cocchiara, G., 52.
Coe, R. N., 192-193, 195-198.
Cohn, N., 71-72.
Collins, Ch., 315.
Colón, C., 65, 106.
Condorcet, 232-233.
Connes, G., 293.
Cooper, B., 224.
Cornelius, P., 142.
Couturier, F. A., 278.
Coyer, Padre, 163.
Crahay, R., 34, 105, 108.
Crane, R. S., 228.
Crisafulli, A., 183-185.
Croce, B., 111.
Cromwell, 40, 65, 127, 149.
Cultrera, G., 56.
Cyrano de Bergerac, 41, 54, 57, 65, 131, 143, 158, 164, 205, 225, 257.
Darwin, Ch., 257, 295.
Dautry, J., 192, 198.
Décobert, J., 171.
Descubrimientos en los mares del Sur, 188.
Dejob, Ch., 111.
Desanti, D., 252.
Deschamps, Dom L.-M., 170, 174, 202-204, 206, 211-212, 236, 317.
Desfontaines, Padre, 167-168.
Dickson, L., 293.
Diderot, D., 32, 170-172, 185-188, 193, 197, 202.
Diodoro de Sicilia, 66, 67-68, 84, 109.
Diógenes Laercio, 55, 65.
Diógenes de Sinope, 55.
Döblin, A., 289, 303-304, 314-315, 317, 328.
Dommanget, M., 236.
Doni, A. F., 95-99, 109, 120.
Donnelly, I., 262.
Donner, H. W., 90.
Doren, A., 70-71.
Droz, J., 242.
Dubois, C. G., 44-45, 52, 70, 89.
Dudok, G., 84.
Dupont, V., 86-87, 103, 113-114, 119, 126, 128, 132, 190-191, 264, 267, 270, 287, 296.
Duveau, G., 31, 37, 39.

Eberlin, J., 93, 100, 104, 120.
Ehrard, J., 233.
Ehrenpreis, I., 228.
Eliano, 40.
Elliot, R. C., 57.
Ellison, L. M., 189, 191.
Erdmann, M., 56.
Estado libre de Nolandia, El, 129.
Estado ofírico, El, 137.
Eurich, N., 102, 116, 129.
Evémero, 67.

Fabien, J., 260.
Faleas de Calcedonia, 55-57, 60.
Falke, R., 36, 169.
Favre, P., 217-219.
Fénelon, 45, 47, 133-137, 140, 159, 169, 175, 180, 184, 194, 211, 215, 222, 231, 239.

Firpo, L., 75-76, 98-101, 109, 111.
Foigny, G. de, 53, 88, 141-147, 151, 157, 159, 225.
Fokke Simonsz, A., 234.
Fontenelle, 44, 142, 151-152, 157, 159.
Formey, J. H. S., 36.
Forster, E. M., 289, 304.
Fort, J. B., 259.
Fourier, Ch., 36, 205, 207, 211, 243, 245-248, 253, 281.
France, A., 44, 260, 273-275, 288-289, 291, 293, 315.
Franklin, A., 262.
Frantz, R. W., 225.
Frédérix, P., 225.
Fréron, 180, 198.
Freyer, H., 102.
Frye, R. M., 228.
Fuz, J. K., 117.

Gaffiot, M., 289.
Galiani, Padre, 230.
Gallouédec-Genuys, F., 136.
Garaudy, R., 245.
Garcilaso de la Vega, 144, 148, 150, 169, 190, 192.
Garin, E., 120.
Garnier, Ch., 161.
Gatz, B., 51.
Gazagne, P., 166.
Gélin, A., 71-72.
Gide, Ch., 244.
Gilbert, Cl., 43, 88, 141, 143, 152-153, 159.
Gilson, E., 73.
Girsberger, H., 146, 197.
Glanvill, J., 129.
Godwin, F., 130-131, 143.
Goethe, J. W., 239, 309.
Gothein, E., 171.
Gott, S., 88, 126.
Gove, Ph. B., 53.
Graf, A., 52.
Grainville, J. B. X., 235.
Grave, J., 256, 272.
Greene, E. J. H., 166.
Grégoire, F., 222.
Grendler, P. F., 75, 94-99, 120.
Grennan, M. R., 272.
Grey, E., 94.
Grimm, F. M., 36, 180, 200, 230.
Grivel, G., 170, 214.
Gueudeville, Th., 36.
Guevara, A. de, 94, 96, 104.
Guillard de Beaurieu, G., 161.
Guttin, J., 158, 229.

Haldane, J. B. S., 292, 301, 304, 329.
Halévy, D., 288, 291.
Hall, J., 103.
Haller, A. von, 181-182.
Halloway, M., 244.
Harrington, J., 40, 46, 127-128, 137, 159.
Hartlib, S., 118, 126, 128, 137, 159.
Hawthorne, N., 244.
Hazard, P., 139, 141.
Hecateo de Abdera, 65-67.
Hégine, P., 256.
Heinse, W., 169.
Henderson, Ph., 270.
Hepner, B. P., 192.
Herbert, E. G., 285.
Herodoto, 65, 109.
Hertzka, Th., 41, 280-281, 285.
Hertzler, J. O., 69, 118-119, 253.
Herzl, Th., 41, 280-283, 285.
Hesíodo, 51, 66.
Hesse, H., 296, 308-310.
Hexter, 86, 88-90.
Himmel, H., 43.
Hipodamo de Mileto, 56-57, 60, 64, 67, 75, 77, 198.
Hobbes, Th., 128-129, 183.
Holberg, L., 54, 130, 132, 164, 173, 205.
Hollis, Ch., 323, 326.
Homero, 51, 257.
Honorio d'Antun, 73.
Horacio, 51.
Hudson, W. H., 255.
Hugo, V., 254.
Huxley, A., 48-50, 145, 219, 240, 314-315, 317-321, 324, 327-329, 331.

Ionisian, A. R., 206.

Jerome, J. K., 283.
Joachim de Fiore, 72, 104.

Johnson, R. S., 90.
Jones, Ph. S., 276.
Jünger, E., 300, 310.

Kassem, B., 183.
Kautsky, K., 37, 90.
Kellermann, B., 289, 291.
Kirchenheim, A. von, 31, 138.
Kleinwächter, H., 31, 138.
Krauss, W., 37, 139, 151, 161.
Krysmanski, H. J., 289.
Kvacala, F., 111.

Lachèvre, F., 123, 143-144, 147.
Lagerborg, Ch. R., 151.
Lalande, A., 36.
Lana, I., 56.
Lanson, G., 143, 146, 150.
La Roche, Ch.-F. Tiphaigne de, 161, 173, 200-202, 236.
Lassay, A. de, 170, 173, 175-179, 182, 236.
Lawton, H. W., 130.
Leczynski, St., 173, 178-180, 236.
Le Drimeur, A., 272-273.
Le Hon, H., 254.
Lehouck, E., 247.
Leroy, M., 198.
Lesage, A. R., 169, 171.
Lesconvel, P. de, 43, 137-140, 159.
Levaillant, J., 275.
Levin, H., 51.
Levin, I., 314-315, 328-329.
Lichtenberger, A., 196.
Listonai, M. de, 173, 181, 236.
London, J., 260, 263-264, 269, 276, 278, 285.
Luchet, J. P. L. de, 161.
Luciano de Samosata, 53, 65, 103.
Lugon, C., 171.
Lüthi, H. J., 309.

Mably, Padre, 161.
Maquiavelo, 64, 169.
Madden, S., 229.
Malon, B., 203.
Mandeville, B. de, 183, 221-222, 228.
Mannheim, K., 37.
Mantegazza, P., 283.
Manuel, F. E., 39.
Marchand, P., 149.
Marcuse, H., 38.
Marcy, G., 202.
Marivaux, 43, 166-169, 173.
Martigny, conde de, 163.
Marx, K., 36-37, 204, 208, 242-243, 248, 267, 323.
Massé, D., 71.
Masson, E., 256.
Mauclair, C., 273.
Mauzi, R., 170.
McColley, G., 130.
McKee, D. R., 155.
McKee, K. N., 135, 166.
Mehring, D. G., 234.
Meier, P., 271-272.
Melon, F., 176.
Mercier, L.-S., 47, 80, 88, 172, 230, 232-235, 251-252, 263, 301.
Mercier, R., 184, 216.
Mercier de la Rivière, 170, 212, 214.
Meslier, J., 155, 161, 202.
Mohl, R. von, 31, 37.
Moilin, T., 261.
Montesquieu, 32, 94, 169, 171, 183-185, 187, 198-200, 222, 232-233.
Monty, J. R., 223.
Morelly, 32, 43, 46-47, 88, 161, 170, 173-174, 192-198, 200, 202, 206, 211-212, 233, 236, 252.
Moro, T., 32, 35-36, 38, 41, 43-47, 49, 56, 64, 68-69, 73, 77-81, 83-93, 95-97, 99, 102-104, 106, 109, 111-113, 115, 117-118, 120, 123, 126, 134, 136, 142-144, 148-149, 151, 158, 172, 190, 192-193, 198, 211, 215, 225, 229, 236, 247, 297.
Morris, Th., 167.
Morris, W., 46, 145, 260, 263-264, 266-273, 275, 278, 283, 285, 297, 299, 315.
Mortier, R., 34.
Morton, A.-L., 52, 84, 90, 118, 128-129, 227, 244, 253, 258, 264, 271, 287, 295, 300, 326, 330.
Mosneron, 191.
Moutonnet de Clairfons, 43, 163.
Mucchielli, R., 31, 37, 41, 45, 70.
Mühl, E. von der, 147-149.

Müller-Salget, K., 304.
Mumford, L., 31, 73.

Neulif, 279.
Neussüs, A., 39.
Newte, H. W. C., 284.
Nodier, Ch., 240-241.
Nueva Atlántida, 41, 113, 128.

Orwell, G., 46, 49-50, 143, 219, 312, 314, 321-324, 326, 328-329.
Ovidio, 51.
Owen, R., 243-244, 247-248, 253, 267, 281.

Paltock, R., 131, 165.
Parrington, V. L., 244.
Patrick, J. M., 104, 129, 145.
Patrizi da Cherso, F., 97-99, 119-120.
Pechméja, J. de, 133, 178.
Pellerin, G., 279.
Picard, R., 244-245.
Píndaro, 51, 65.
Pingault, F., 207.
Platón, 36, 40, 43, 45-47, 49, 55-60, 62-64, 66, 69-70, 73, 77, 80, 84-85, 90, 92, 94, 97, 100, 103, 108-109, 113-114, 117, 149, 158, 169, 180, 189-190, 198, 200, 213, 252, 297.
Plotino, 70.
Plutarco, 65, 68.
Pöhlman, R. von, 56, 64, 66, 68, 70.
Polet, A., 57.
Pollak, F. L., 281.
Pons, E., 142-143.
Porter, Ch. A., 208.
Poster, M., 205, 207-208, 210-211.
Pouilloux, J.-Y., 95.
Prévost, abate, 141, 170, 222-224, 228, 234.
Prévost, A., 84-85.
Proudhon, 36, 242, 281.
Prudhommeaux, J., 244, 252.
Puget de Saint-Pierre, 133, 180.

Quantin, A., 275.
Quesnay, F., 174, 212.

Rabelais, F., 35-36, 94, 103, 143, 320.
Reino de Jorge VI, El, 229.
Reinser, 162.
Relación de la isla de Eutopia, 139.
Restif de la Bretonne, 46, 53, 80, 130, 143, 162, 170, 205-211, 234, 236, 247, 252.
Reynolds, E. E., 90.
Richards, D. J., 312.
Ritter, G., 90.
Roger, J., 210.
Roggeman, W., 307.
Rohde, E., 67-68.
Rosenberg, A., 53, 154, 156-157.
Roumier-Robert, M.-A., 165.
Rousseau, J.-J., 36, 49, 86, 88, 146, 151, 161, 170, 172, 188, 203, 231, 233-234, 237, 251.
Rouzade, L., 262.
Rustaing de Saint-Jory, 177, 236.
Ruyer, R., 31, 40, 42, 47, 49-50, 61, 128, 229, 246, 266, 270, 288, 296, 301, 305.

Sade, D. A. F., 170, 216, 218-220.
Sadler, J., 128.
Sage, P., 146.
Saige, J., 215.
Saint-Pierre, B. de, 163, 170, 189.
Saint-Simon, H. de, 36, 242-247, 252-253.
Sainte-Beuve, 166.
Sand, G., 247.
Saunders, W. J., 275.
Say, J.-B., 170, 215.
Schasz, J. A., 164.
Schulte-Herbrüggen, H., 52, 258.
Schwonke, M., 306.
Sée, H., 212.
Seeber, E. D., 142.
Séguy, J., 72.
Seriman, Z., 164.
Servier, J., 38, 64, 71, 84, 94, 111, 118, 127, 136, 173, 216, 236-237.
Sgard, J., 224.
Shaw, G. B., 43, 292, 301-304, 306-307, 329.
Sluys, F., 52.
Smith, A., 215, 241, 281.
Souvestre, E., 240.

Spinoza, 147.
Sponville, P. J., 162.
Spronck, M., 286, 288.
Stapledon, O., 235, 292, 301, 305, 307, 328-329.
Stiblin, K., 45, 100-101, 104, 120.
Sudre, A., 90.
Sueños del caballero de la Marmotte, 168.
Süssmuth, H., 84-85.
Swift, J., 32; 54, 65, 130, 143, 167, 200, 224-228, 240, 257, 321.

Tácito, 84.
Tarde, G., 255.
Tarn, W. W., 66.
Teilhac, E., 216.
Teleclides, 52.
Telesio, B., 104-105, 109.
Tenenti, A., 119.
Terrasson, J., 133, 178-181, 236.
Teopompo de Quíos, 65-67, 130.
Thévenin, R., 73.
Thirion, E., 279.
Thomas, A., 123, 274.
Thomas, J., 202, 204.
Thompson, P., 271.
Tuveson, E., 38.
Tyssot de Patot, S., 44, 143, 153-159, 169, 225.

Van Wijngaarden, N., 123, 125, 136, 139, 142, 151, 153, 168, 173-174, 176, 200, 213.
Varennes de Mondasse, 170, 176-177, 179, 236.
Veiras, D., 44, 46, 53, 68-69, 88, 135, 141-143, 146-151, 153-154, 157, 169, 173, 175, 190, 192, 199, 222, 224-225.
Venturi, F., 164, 202, 204.
Verly, H., 284.
Vernier, J. P., 293, 295, 297.
Vernière, P., 146, 223.
Versou, J., 299.
Vespucci, A., 65, 78, 85.
Viaje de Robertson a las Tierras Australes, 212.
Viaje al centro de la Tierra, 191.
Viajes curiosos de un filadelfo, 173, 199-200.
Villeneuve, D. de, *véase Listonai*.
Voigt, M., 225.
Volguine, V. P., 198.
Voltaire, 79, 156, 169, 171, 173, 176, 233, 321.
Voss, J. von, 235.

Walker, R., 51.
Walter, G., 56, 65, 67, 72.
Warmington, E., 65.
Wells, H. G., 46, 50, 130, 132, 145, 235, 273, 292-304, 306, 315.
Werfel, F., 50, 301, 306-307, 314.
Weulersse, G., 212.
Weyembergh, M., 34, 303.
White, D. M., 164.
Widmann, H., 182.
Wilkins, P., 131.
Willard, Cl., 242-243, 245, 247.
Williams, K., 227.
Williams, R., 321, 323.
Wise, C., 262.
Witzel, H. H., 234.
Wolff-Bekker, E., 234.
Woodcock, G., 312.

Yámbulo, 68-69, 77, 84, 109, 130.

Zamiatin, E., 46, 48, 50, 203, 311-315, 317, 326, 328-329.
Zenón de Citio, 46, 65-66.
Ziolkowski, Th., 309.
Zuccolo, L., 99.

SUMARIO

Prefacio a la segunda edición francesa 7
Advertencia 31

En busca de una definición 35

Un término ambiguo – Una actitud del pensamiento – Las características generales del género utópico – Los géneros emparentados.

I. *Los orígenes antiguos y la tradición judeocristiana* 55

1. La antigüedad 55
Los precursores: Antístenes, Faleas, Hipodamo, Aristófanes – Platón – Los sucesores: Teopompo, Hecateo, Evémero, Amometo, Yámbulo

2. La tradición judeocristiana 70
Una nueva concepción del tiempo – El milenarismo – Otro mundo y otros mundos.

II. *El desarrollo de la utopía moderna* 75

Los urbanistas – Tomás Moro – Diversidad del género utópico en el siglo XVI: Eberlin, Guevara, Rabelais, Doni, Patrizi, Agostini, Zuccolo, Stiblin, Andreae, Hall, Burton – Tommaso Campanella – Francis Bacon – Similitudes y diferencias.

III. *Entre el Renacimiento y la Ilustración* 123

El *Reino de Antangil* – Inglaterra: Hartlib, Gott, Harrington, Sadler, Glanvill, Noland – La fantasía: Godwin, Wilkins, Cyrano de Bergerac, Cavendish – Fénelon – Los autores menores: Lesconvel, *Relación de la isla de Eutopía* – Una época de transición, Foigny, Veiras, Fontenelle, Gilbert, Tyssot de Patot.

IV. *El siglo de las luces* 161

Farsas y moralidades: Coyer, Bricaire de la Dixmetrie, Martigny, Moutonnet-Clairfons, Bernardin de Saint-Pierre – Una moda: Holberg, Paltock, Béthune, Roumier-Robert, Ligne, Casanova, Marivaux, Desfontaines, *Sueños del caballero de la Marmotte*, Lesage, Argens, Voltaire, Heinse – Guaraníes y «buenos salvajes» – Los conservadores: Lassay, Varennes, Rustaing de Saint-Jory, Terrasson, Estanislao Lesczynski, Listonai, Haller – ¡Naturaleza, Naturaleza! Montesquieu, Diderot, *Descubrimientos en los mares del Sur*, Bernardin de Saint-Pierre – El estado patriarcal: Berington, *Viaje al centro de la tierra*, Mosneron – Comunismo y anarquía, Morelly, autores menores: *Viajes curiosos de un filadelfo*, Tiphaigne de La Roche, Dom Deschamps, Restif de la Bretonne – Hacia el «despotismo legal»: *Viaje de Robertson a las Tierras Australes*, Grivel, Mercier de la Rivière, Saige, Say – Sade – La utopía en el banquillo: Mandeville, Prévost, Swift – De la utopía a la ucronía: Mercier, Restif de la Bretonne – Utopía e Historia.

V. *El siglo XIX* 239

1. *1800-1850* 239

Las supervivencias: Goethe, Ballanche – La sátira del progreso: Nodier, Souvestre – Los teóricos: Owen, Saint-Simon, Fourier – Étienne Cabet.

2. *1850-1914* 253

Ciencia y progreso: Le Hon, Hugo, Tarde, Binet-Sanglé – La necesidad de evasión: Hudson, Billaume, Masson, Grave – Samuel Butler – Al paraíso por el socialismo: Fabien, Moilin, Rouzade, Wise, Donnelly – Edward Bellamy – William Morris – Los autores menores: Le Drimeur, Adam, France, Blatchford, Quantin – Jack London – Las otras soluciones: Couturier, Pellerin, Neulif, Thirion, Hettzka, Herzl – Los adversarios de la utopía socialista: J. K. Jerome, Mantegazza, Verly, Newte, Herbert – La angustia: Spronck, Bulwer-Lytton, Halévy, France, Kellermann, Forster.

VI. *El siglo XX* 291

Herbert George Wells – Dos obras anacrónicas: Bordewijk, Versou – El hombre o el robot: Allorge, Capek, Hal-

dane, Stapledon, Werfel – Dos aristócratas: Hesse, Jünger – El infierno está al caer: Zamiatin, Huxley, Orwell, Bradbury, Levin, Boulle – ¿Una crisis de la utopía?

Bibliografía 333

Índice onomástico 367